REVUE

DE

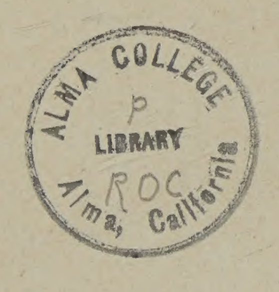
L'ORIENT CHRÉTIEN

DIRIGÉE

Par R. GRAFFIN

TROISIÈME SÉRIE

Tome VIII (XXVIII)



28e volume. — 1931-1932

LES MONGOLS ET LA PAPAUTÉ

CHAPITRE II

(*suite*).

III. André de Longjumeau.

Il a déjà été question assez longuement d'André de Longjumeau à propos de son voyage de 1245-1247; mais le moment est venu de retracer, dans la mesure du possible, la vie de ce grand missionnaire d'Orient. Même pour son voyage de 1245-1247, des travaux parus au cours des sept années que les circonstances ont fait écouler entre la publication des deux premières parties de ce chapitre et celle de la troisième, m'obligeront à revenir sur certains détails importants de mon exposé.

André de Longjumeau doit certainement son nom à la petite ville de Longjumeau, aujourd'hui chef-lieu de canton dans l'arrondissement de Corbeil (Seine-et-Oise) (1). Nous ignorons la date exacte de sa naissance, aux alentours de 1200.

(1) Vincent de Beauvais (*Spec. hist.*, mss. BN, Lat. 4898 et 4900, XXXII, 90, l'appelle « Andreas de Lonciumel » (= « Loncjumel »); les *Grandes chroniques* (éd. P. Paris, IV, 292 et 302) « Andrieu de Longjumel » et (IV, 427) « André de Longjumel »; Guillaume de Nangis (*Rec. des Hist. de France*, XX, 358, 367) « Andreas de Loncjumel », altéré dans une version française (p. 359) en « Andrus de Longemel »; « Loncinmel » des *Chronica* de saint Antonin (3e partie, Lyon, 1587, 159) est naturellement altéré de « Lonciumel » = « Loncjumel »; les éditeurs des *Hist. des Crois.*, Occid., II, 569, adoptent en note « Andreas de Longiumello »; Riant, *Exuviae sacrae*, II, 312, écrit « Andreas de Longogemello ». La forme « Longumeau », donnée en 1900 par Rockhill (*Rubruck*, XXVII) et en 1901 par Beazley (*The dawn of modern geography*, II, 643), outre qu'elle ne répond à aucune orthographe ancienne ou moderne, a l'inconvénient de fausser la prononciation du nom.

Comme il entra dans l'ordre de saint Dominique (1), il est probable, vu son lieu d'origine, qu'il ait pris l'habit au couvent qui a valu son nom à la rue Saint-Jacques (2). M. Rastoul, qui a écrit la meilleure notice que nous ayons encore sur André de Longjumeau (3), ajoute qu' « il s'adonna à l'étude des langues orientales pour la conversion des infidèles », et paraît admettre que ce fut à son couvent de Paris; Touron avait dit au contraire, en 1743, qu'André de Longjumeau était passé de bonne heure en Terre Sainte, « sans doute avec ceux que le Bienheureux Jourdain de Saxe fit partir de Paris l'an 1228 », ce qui « lui donna l'occasion d'apprendre les langues orientales »; la nouvelle *Année Dominicaine* (Lyon, 1898, août, 2[e] partie, p. 519) reprend avec de légères modifications le texte de Touron; le P. Chapotin (p. 123) est tout à fait affirmatif. Mais ce sont pures hypothèses; nous ne connaissons rien du frère André avant sa participation probable à un événement considérable du règne de saint Louis, la translation de la Couronne d'épines.

On sait comment, en 1238, l'empereur Baudoin II de Constantinople, qui se trouvait alors à Paris, proposa à saint Louis de lui céder la Couronne d'épines. Saint Louis envoya alors à Constantinople, outre un chevalier, deux dominicains; l'un, appelé Jacques, connaissait bien la Couronne d'épines pour avoir été auparavant prieur des Dominicains de Constanti-

(1) Rockhill, qui dit bien (*Rubruck*, p. XXVII) que c'est un Dominicain, le considère ensuite par inadvertance comme un Franciscain (p. XLI); et c'est uniquement comme Franciscain (« Minorit ») qu'il est question de lui dans Malein, *Joann de Plano Karpini, Vil'gelm de Rubruk*, Saint-Pétersbourg, 1911, g[d] in-8, p. 213.

(2) M. D. Chapotin (*Hist. des Dominicains de la province de France*, Rouen, 1898, in-4, p. 6) dit que, d'après la « tradition », André de Longjumeau fut un des premiers membres de la colonie dominicaine de Saint-Jacques en 1218; c'est une supposition toute gratuite quant à la date et on ne trouve rien de semblable au XVII[e] et au XVIII[e] siècle dans l'ancienne *Année Dominicaine* du P. Souèges (sous le 11 août, p. 958), chez Quétif et Echard (I, 140-141), ou chez Touron (*Hist. des hommes illustres*, I, 157). La lettre de Jean Sarrasin du 23 juin 1249 appelle André de Longjumeau « frere Andrieu de l'ordre de Saint Jaque »; mais, chez ce Français de la Cour, « l'ordre de Saint-Jacques » est simplement synonyme de « Dominicain ».

(3) *Dict. d'hist. et de géogr. ecclés.*, publié sous la direction de M[gr] Baudrillart, II, col. 1677-1681.

nople (1): l'autre, nommé André, a toujours été identifié, et vraisemblablement à bon droit, à André de Longjumeau (2). D'après Touron, André de Longjumeau, alors à Paris, y était revenu d'Orient en compagnie du frère Jacques; il l'y avait ramené, dit la nouvelle *Année Dominicaine;* suppositions pures, puisque nous ignorons même si André de Longjumeau s'était rendu en Orient avant la mission de 1238-1239.

En arrivant à Constantinople, les deux Dominicains et le chevalier apprennent que la Couronne sert de gage à un prêt fait aux régents de l'empire par des Vénitiens. En compagnie de Byzantins et de Vénitiens, ils la portent alors à Venise, où le frère André reste préposé à sa garde, pendant que le frère Jacques et les Byzantins vont à Paris prendre les instructions royales et se munir des fonds nécessaires à dégager la relique. Ceci fait, les envoyés se remettent en route avec la Couronne d'épines, que saint Louis vient recevoir à Ville-

(1) C'est bien « Jacobus » qu'on a dans le texts fondamental sur la translation de la Couronne d'épines, l'*Historia susceptionis Corone spinee* de Gautier de Cornut, archevêque de Sens (cf. Riant, *Exuviae sacrae*, I, 51); M. Rastoul l'appelle « Guillaume », ce qui ne peut être qu'une inadvertance. M. Altaner (*Die Dominikanermissionen*, 11) dit que le frère Jacques était prieur du couvent de Constantinople en 1238. Les termes mêmes de Gautier de Cornut (« *quorum alter, scilicet Jacobus, prior fratrum eiusdem ordinis fuerat in urbe predicta, ubi Coronam ipsam frequenter viderat, & ea quae circa illam erant optime cognoscebat* ») impliquent au contraire qu'en 1238 le frère Jacques ait été en France et que son priorat de Constantinople se place à une date antérieure qui reste indéterminée.

(2) L'*Historia* de Gautier de Cornut l'appelle simplement « Andreas » (*Exuviae sacrae*, I, 51, 53), et il en est de même aussi bien dans les textes qui s'apparentent à elle (*ibid.*, II, 39, 40, 246-247) que dans une lettre de décembre 1238 des seigneurs de Constantinople (*ibid.*, II, 122). Cet André est considéré, sans aucune réserve ni remarque, comme étant André de Longjumeau aussi bien par le P. Souèges que par Quétif et Echard et par le P. Touron. En tout cas, il s'agit d'un Dominicain, évidemment français, appelé André; André de Longjumeau remplit ces conditions, mais d'autres Dominicains inconnus, ayant André pour prénom, le pourraient également. Toutefois le fait qu'André de Longjumeau fut certainement envoyé en mission en Orient par Innocent IV en 1245, qu'ensuite il se trouvait en compagnie de saint Louis à Chypre en 1248 et qu'enfin saint Louis, en mourant à Tunis, prononçait encore son nom, indiquent une association avec l'Orient et une confiance de la part du roi qui, à l'origine, sont vraisemblablement liées à l'heureuse mission de 1238-1239; elles justifient par suite, au moins à titre de probabilité, l'identification du frère André de 1238-1239 et d'André de Longjumeau.

neuve-l'Archevêque, au delà de Sens, le 10 ou le 11 août 1239; elle arriva à Paris le 18 ou le 19 août (1).

Si on tient compte de la situation de prieur que le frère Jacques avait déjà occupée et de sa connaissance de Constantinople, il apparaît *a priori* probable qu'il ait joué dans cette mission un rôle plus important que le frère André; et c'est bien ce qu'indique le récit de Gautier de Cornut. Je ne pense donc pas qu'il faille attacher autrement d'importance à l'ordre suivi dans la lettre de décembre 1238 des seigneurs de Constantinople, et qui est « frater Andreas », « frater Jacobus » et « dominus Nicolaus de Sorello » (2).

*
* *

Six ans après la translation de la Couronne d'épines, André de Longjumeau repartait pour l'Orient, envoyé en mission cette fois non par le roi de France, mais par le pape Innocent IV. C'est le voyage de 1245-1247 qui a été étudié ci-dessus, pp. 29-66 (3). Mais, en même temps que paraissait mon travail, Mgr E. Tisserant publiait dans cette *Revue* (t. XXIV [1924], pp. 336-353) un important article sur *La légation en Orient du Franciscain Dominique d'Aragon (1245-1247)*. A la fin de la première partie de cet article, achevée en avril 1924, Mgr Tisserant, s'appuyant sur les conclusions du P. Golubovich, rattachait à une mission franciscaine les six documents émanant de princes arabes de Syrie conservés dans les lettres curiales de la quatrième année d'Innocent IV et la lettre du

(1) Sur ces dates, cf. la discussion de M. de Mély, dans *Exuviae sacrae*, III [1904], 270-274.

(2) Le P. Chapotin (pp. 308-309) dit au contraire qu'André de Longjumeau prit le frère Jacques comme second; mais ce n'est pas à raison d'un document, fût-il la lettre de décembre 1238; il enchérit seulement sur Touron, à raison de la notoriété qu'André de Longjumeau acquit par la suite, au lieu que le frère Jacques est demeuré autant dire inconnu.

(3) J'ai indiqué ci-dessus (pp. [44-45]) les raisons pour lesquelles je ne pouvais accepter l'idée de M. Rastoul qu'André de Longjumeau serait le destinataire de la bulle *Patri luminum* du 22 mars 1244 et serait par suite reparti pour l'Orient dès cette année-là; M. Altaner (p. [53]) est arrivé indépendamment à la même conclusion que moi. Le P. Van Den Wyngaert (*Sinica Franciscana*, I, 207) a suivi au contraire l'opinion de M. Rastoul.

sultan d'Égypte insérée parmi les lettres curiales de la troisième année; toutes auraient été rapportées par le Franciscain Dominique d'Aragon, dont on pouvait ainsi reconstituer à peu près l'itinéraire. Mgr Tisserant eut alors connaissance du livre de M. Altaner qui faisait intervenir, pour les lettres des princes de Syrie, des Dominicains et en particulier André de Longjumeau; tout en admettant la force de certains des arguments, il gardait à peu près son opinion première, mais à titre d'hypothèse, et concluait : « Gardons-nous d'affirmer plus que nous ne savons; il est possible que les lettres des princes arabes aient été rapportées par Dominique; il se peut aussi qu'il ait rapporté seulement le groupe de 1246, Damas, Kérak, Le Caire; par contre, il paraît impossible qu'André de Longjumeau ait rapporté tout ensemble les sept documents arabes et les cinq lettres des prélats orientaux. »

En fait, Mgr Tisserant s'est trompé en partie sur la théorie de M. Altaner; celui-ci fait bien intervenir le Dominicain André de Longjumeau pour les cinq lettres des prélats orientaux, mais il attribue à des missions diverses les lettres émanant des princes de Syrie et du sultan du Caire (p. [79]), et se borne à affirmer que les lettres des princes de Baalbek et de Homs concernent des Dominicains, et non des Franciscains comme le P. Golubovich l'avait cru. Par ailleurs, il n'y a aucune raison de joindre la lettre du sultan d'Égypte du 25 mai 1246, enregistrée parmi les lettres curiales de la troisième année, aux six lettres des princes de Syrie qui figurent ensemble parmi les lettres curiales de la quatrième année (1). Mais, à part cette lettre du sultan d'Égypte, j'ai

(1) Cette lettre du sultan d'Égypte est du 25 mai 1246, et le sultan était alors au Caire et non à Damas, où il ne se rendit qu'en février-mars 1247 (cf. Blochet, *Histoire d'Égypte de Makrizi*, p. 501); ce que Mgr Tisserant en a déduit pour un séjour de missionnaires à Damas en mai 1246 est donc à supprimer. Par ailleurs, attribuant au sultan d'Égypte, à la suite du P. Golubovich, une lettre de la série des six documents insérés dans les lettres curiales de la quatrième année, il a été amené, pour donner au missionnaire le temps d'aller de Karak au Caire, à supposer une erreur de date dans la traduction latine de cette lettre arabe dont l'original est perdu; mais cette lettre, à mon avis, a été écrite non par le sultan d'Égypte, mais par Fakhru-'d-Dīn Yusuf, et dans la région de Karak (cf. *supra*, p. [30]), et la date nous en a été conservée exactement.

proposé de rapporter à la mission d'André de Longjumeau les cinq lettres des prélats orientaux et les six documents émanant des princes arabes de Syrie qui se suivent parmi les lettres curiales de la quatrième année. Il importe donc de voir si mes solutions peuvent résister aux objections de Mgr Tisserant.

Je dois immédiatement dire que Mgr Tisserant ne maintient ses objections qu'en partie. A la suite de la publication des deux premières sections du présent chapitre, il a bien voulu m'écrire, le 31 août 1926, qu'il renonçait à son hypothèse sur Dominique d'Aragon, et admettait désormais que c'était le Dominicain André de Longjumeau qui avait rapporté aussi bien les cinq lettres des prélats orientaux que les documents émanant des princes arabes de Baalbek et de Homs; mais il lui paraissait difficile, pour des raisons d'itinéraire et de saison, de donner la même origine aux « lettres de Damas, Kérak, etc. ».

Voici les remarques que me soumet Mgr Tisserant dans sa lettre du 31 août 1926 (1) : « Ce qui me gêne toujours, c'est la géographie : vous supposez que la mission est passée de Kérak en Haute-Mésopotamie, à travers le désert évidemment, puisqu'il s'agit d'échapper à la surveillance des émirs arabes qui ne veulent pas favoriser un passage vers les Mongols. Mais j'ai voyagé avec les PP. Jaussen et Savignac dans cette region au Nord-Est de Kérak, — où l'on passe maintenant en automobile pour faire Jérusalem-Bagdad, — mais pour y aller, nous avons dû choisir le printemps, afin de trouver de temps en temps de l'eau de pluie conservée dans quelques trous. Les troupeaux n'y passent qu'à cette saison-là, et nous sommes restés onze jours sans nous laver, ayant dans nos outres une maigre ration pour l'usage indispensable. Mais André s'y serait trouvé au plus fort de la sécheresse, en fin avril! Je vous avoue que cela me paraît tout à fait invraisemblable, tandis qu'il n'aurait pas eu de difficulté, semble-t-il,

(1) Mgr Tisserant m'a exposé ses objections dans une lettre privée; j'en fais état à raison de leur importance même, mais il va sans dire que Mgr Tisserant serait peut-être arrivé sur quelques points à des conclusions un peu différentes s'il avait entendu publier une note spéciale sur la question; ses objections ne l'engagent pas.

à se rendre sur l'Euphrate, comme Dominique, qui est allé à Hrom-Kla en 1245-1246, et de là il aurait pu atteindre les Mongols.

« Le groupement des pièces dans le registre ne me paraît pas d'ailleurs une raison absolue de croire à leur arrivée simultanée. N'oublions pas que le registre ne contient en principe que les lettres envoyées par la Curie. En fait, je ne crois pas qu'il y ait beaucoup d'exceptions; ces lettres peuvent n'avoir été groupées que parce qu'elles auront été traduites en même temps. Mathieu de Paris montre qu'il y avait des traducteurs en curie. Le pape aura ordonné de les enregistrer aux fins de conservation, soit quand on lui aura présenté les traductions, soit même après qu'il aura eu fini d'en faire usage pour son profit personnel, ou après avoir donné ses ordres pour les réponses... »

Pour la clarté de ma discussion, j'examinerai d'abord le second paragraphe de cette lettre. Mgr Tisserant, comme je l'ai dit plus haut, voudrait dissocier les documents provenant des princes arabes, et, tout en attribuant à la mission d'André de Longjumeau les cinq lettres des chrétiens orientaux et les quatre documents des princes arabes de Baalbek et de Homs, laisser à d'autres les « lettres de Damas, Kérak, etc. ». Par cet « etc. », Mgr Tisserant entend évidemment la lettre des 6-15 août 1246 que le P. Golubovich attribuait au sultan d'Égypte; mais j'ai déjà rappelé que cette lettre n'émane pas de lui, mais d'un de ses lieutenants, et a dû être écrite dans la région de Karak, comme celle de même date due au prince de Karak lui-même; il est donc naturel que les deux documents aient été remis aux mêmes gens. Quant à la lettre de « Damas », on a vu qu'elle provenait en réalité du Caire. Il est hors de question qu'André de Longjumeau l'ait rapportée, mais précisément elle se trouve non pas dans la série consécutive des six documents émanant des princes arabes de Syrie et des cinq lettres des chrétiens orientaux enregistrés parmi les lettres curiales de la quatrième année, mais à part et conformément à sa date, c'est-à-dire parmi les lettres curiales de la troisième année. Quelles que soient les possibilités théoriques justement exposées par Mgr Tisserant, puisque nous trouvons, les uns à la suite des

autres, six documents provenant des princes arabes de Syrie et cinq documents provenant des chrétiens orientaux, tous de 1245 et 1246, mais tous enregistrés seulement parmi des lettres curiales du milieu de 1247, et que d'autre part M[gr] Tisserant admet maintenant avec moi que quatre des documents des princes arabes et les cinq lettres des chrétiens orientaux ont été rapportés par André de Longjumeau, revenu à Rome au milieu de 1247, il apparaîtra extrêmement probable que les deux derniers des onze documents, les deux lettres écrites entre le 6 et le 15 août 1246 dans la région de Karak, proviennent également de la même mission.

Reste la question d'itinéraire. M[gr] Tisserant estime qu'André de Longjumeau aurait eu plus facile de se rendre par exemple à Hrom-Kla sur l'Euphrate, comme le fit Dominique d'Aragon en 1245-1246, pour de là gagner à l'Est la région occupée par les Mongols. Mais nous avons lieu de penser que le passage chez les Mongols — chez qui Dominique d'Aragon ne se rendit pas — n'était pas si aisé puisque la mission d'Ascelin, partie de Lyon dès mars ou au plus tard juillet 1245, n'arriva au camp mongol de la Transcaucasie orientale qu'en mai 1247, après être allée faire le détour de Tiflis. Reste l'objection de la traversée du désert de Syrie en plein été, en allant de la Mer Morte au Nord-Est vers la haute Mésopotamie. Les objections de M[gr] Tisserant à un tel voyage, basées sur une expérience personnelle de la région, ont une force qui me paraît probante, mais il n'est pas nécessaire (cf. *supra*, p. 10) que le voyage d'André de Longjumeau se soit ainsi effectué à travers le désert. La mission tenta d'abord le passage par Baalbek, où elle essuya un refus; envoyée de là à Homs, elle ne réussit pas davantage. Si les deux lettres de Karak proviennent de la même mission, comme j'en suis convaincu, nous devons admettre qu'André de Longjumeau se rendit alors jusqu'au Sud de la Mer Morte. Mais il a très bien pu voir que, par suite de la saison, la traversée du désert y était impossible et remonter vers le nord pour une nouvelle tentative. Le fait certain est que, ici ou là, il finit par passer, puisque nous le retrouvons ensuite à Mossoul et à Tauriz.

Je n'aurais pas à revenir plus longuement sur ce voyage de

1245-1247 si je n'avais commis, dans les calculs d'itinéraires, un fâcheux *lapsus* dont je me suis aperçu bien vite, mais malheureusement après que mon travail avait paru.

Nous savons par Mathieu de Paris qu'André de Longjumeau comptait dix jours de route d'Acre à Antioche; deux jours d'Antioche à Alep; seize jours d'Alep à Ninive (= Mossoul); dix-sept jours de Mossoul à Tauriz; soit au total 45 jours; comme je l'ai indiqué (p. [59]), c'est là la route qu'André de Longjumeau suivit à son voyage de retour, donc en sens inverse. Par ailleurs, Vincent de Beauvais, dans ses emprunts à la relation de Simon de Saint-Quentin, nous a conservé l'indication qu'en 1247 la mission d'Ascelin comptait 59 jours de route entre le camp mongol de « Sitiens » et Acre; comme la mission d'Ascelin passa au retour par Tauriz et que c'est là sûrement son itinéraire de retour, les 14 jours de différence représentent en gros la distance entre Tauriz et Sitiens; c'est ce que j'ai dit correctement p. [132]. Mais à la p. [101], quand j'indiquais les raisons qui doivent nous faire identifier « Sitiens » au Sisian du voyage du roi d'Arménie Hethum Ier en 1254-1255, j'ai dit par inadvertance qu'il restait 24 jours de différence (au lieu de 14) pour la distance entre Tauriz et « Sitiens » et les ai mis en parallèle avec les 26 jours que Hethum Ier mit pour aller de Tauriz à Sisian. Comme l'identité de « Sitiens » et de Sisian ne me paraît pas douteuse, il faut trouver quelque explication à cette divergence entre 14 et 26. Une première hypothèse serait d'admettre que la mission d'Ascelin a compté dix ou douze étapes en moins entre Tauriz et Acre que ne l'avait fait André de Longjumeau; une autre consisterait à supposer que chez Vincent de Beauvais « LIX » est fautif pour « LXIX ». Mais ce n'est ni à l'une ni à l'autre de ces solutions que j'incline actuellement. Bien que « Sitiens » ou « Sisian » ne soit pas identifié expressément, il n'est pas douteux que ce camp de Baiju se soit trouvé dans la partie orientale de la Transcaucasie et au Nord de l'Araxe. Où qu'on le situe dans cette région, la distance entre Tauriz et Sitiens ne peut être supérieure à celle entre Alep et Mossoul ou entre Mossoul et Tauriz. Je croirais donc volontiers que c'est dans l'itinéraire arménien qu'une erreur s'est glissée et que les « vingt-six » jours indiqués

entre Tauriz et Sisian par le récit du voyage de Hethum I[er] sont à corriger en « seize » jours (1).

* * *

André de Longjumeau était revenu de cette mission au printemps ou au plus tard au commencement de l'été de 1247 (2). Mais il ne resta pas longtemps dans l'entourage d'Innocent IV à Lyon, ni même en France. Saint Louis avait

(1) On pourrait aussi se demander si le roi d'Arménie, avec sa caravane, n'a pas voyagé plus lentement que les missionnaires. Ce fut le cas en Mongolie où il mit deux fois plus de temps pour aller de la Volga à Karakorum que Guillaume de Rubrouck n'en mit, au même moment, pour faire le même trajet en sens inverse.

(2) D'après Mathieu de Paris (*Chronica Majora*, IV, 607-608), saint Louis aurait reçu, vers le carême de 1247, donc en février-mars, un message du « roi des Tartares », lui enjoignant de se soumettre. Ce texte ne se laisse pas expliquer facilement. Abel Rémusat, qui a attiré l'attention sur lui (*Mémoires sur les relations politiques*, 42-43), se demandait s'il ne s'agissait pas d'une lettre de Baiju. Mais Baiju ne fut approché que par la mission d'Ascelin, qui arriva à son camp le 24 mai 1247, pour y rester jusqu'au 25 juillet et ne rentrer en Europe que dans l'été de 1248. Par ailleurs Plan Carpin serait, lui aussi, hors de cause à pareille date; il était encore à Cologne le 4 octobre 1247. Enfin André de Longjumeau, même si on veut le faire revenir dès le carême de 1247, n'a pas dû dépasser Tauriz, n'a pas vu Baiju, et ne semble aucunement avoir rapporté des lettres des Mongols soit pour le pape, soit pour le roi. Mathieu de Paris, malgré les détails qu'il donne sur l'attitude qu'eut alors saint Louis, n'était d'ailleurs pas sûr de son fait (« *circa quadragesimam* », « *ut dicebatur* »). Le plus simple est peut-être de supposer une erreur d'un an chez Mathieu de Paris et d'admettre que c'est au début de 1248, vers le carême qui va cette année-là du 10 mars au 19 avril, que saint Louis s'occupa d'une lettre du « roi des Tartares »; il s'agirait alors de la lettre de Güyük du 11 novembre 1246. On a vu (pp. [11, 12, 16, 18]) que cette lettre était un ordre de soumission non seulement pour le pape, mais pour les rois. Or Plan Carpin a été envoyé à saint Louis par Innocent IV au début de 1248; il était à Sens au mois de mars (cf. *supra*, p. 11); peut-être est-ce à cette occasion que, mis directement par lui au fait de la lettre de Güyük et des prétentions des Mongols, saint Louis en délibéra ensuite avec ses conseillers. En tout cas, le résumé que Mathieu de Paris donne de la lettre du « roi des Tartares » cadre très bien avec le contenu de la lettre de Güyük. Röhricht (*Reg. Regni Hierosol.*, p. 315) n'a su que faire du paragraphe de Mathieu de Paris. Sur la mission de Plan Carpin à Paris au début de 1248, cf. Elie Berger, *Saint Louis et Innocent IV*, dans *Reg. d'Innocent IV*, CXXVI-CXXVII (ou éd. à part in-8, 172-173); Umiński, *Niebezpieczeństwo*, 133-139; A. Batton, *Wilhelm von Rubruk*, Münster, 1921, in-8, p. 19; aussi *Sinicæ Franciscana*, I, 5, n. 10. Il n'y a pas de raison de supposer avec Rockhill (*Rubruck*, XXVI) que Benoît de Pologne soit venu à Paris également.

pris la croix en 1244; la croisade était prêchée en France depuis 1245; enfin, le roi s'embarquait à Aigues-Mortes, le 25 août 1248, mettait à la voile le 28 août et débarquait à Limassol de Chypre le 17 septembre. Lui et le roi Henri I[er] de Lusignan s'établirent à Nicosie; il ne devait en repartir, pour l'Égypte, que le 13 mai 1249. C'est pendant ce séjour du roi de France en Chypre que nous entendons à nouveau parler d'André de Longjumeau. Nous sommes surtout renseignés sur les événements auxquels il fut alors mêlé par Joinville, la lettre d'Odon de Châteauroux au pape du 31 mars 1249, la lettre de Jean Sarrasin à Nicolas Arrode du 23 juin 1249, Vincent de Beauvais, Mathieu de Paris, Guillaume de Nangis et les *Grandes chroniques de France*.

Le saint roi était depuis trois mois à Nicosie quand, le 14 décembre 1248, des envoyés des Mongols, vrais ou supposés, débarquèrent à Cérines, sur la côte septentrionale de l'île, et entrèrent à Nicosie le 19 décembre; le dimanche 20, ils furent reçus par saint Louis, à qui ils remirent une lettre de leur maître; le même jour, le roi les interrogea longuement, entouré de son conseil, du légat Odon de Châteauroux et de quelques prélats (1). Beaucoup d'érudits ont considéré l'ambassade comme une imposture, en partie sous l'influence de ce que Mongka déclara en 1254 à Guillaume de Rubrouck; Abel Rémusat, tout en admettant que l'ambassade fut réelle, pensait que la lettre remise par les envoyés était de leur fabrication. Nous devons donc y regarder d'un peu près.

Il y avait deux envoyés des Mongols, et leurs noms sont donnés dans la traduction qui fut faite immédiatement de la

(1) Ces détails ne sont donnés que par la lettre d'Odon de Châteauroux au pape, datée du 31 mars 1249 (sur cette date, cf. *supra*, p. [130]; la date est déjà indiquée correctement dans Le Nain de Tillemont, *Vie de saint Louis*, III, 225, dans Zarncke, *Der Priester Johannes*, 78, et dans Röhricht, *Regesta Regni Hierosolymitani*, p. 308); on ne connaît cette lettre que par un seul manuscrit, qui a appartenu à Baluze, BN., Lat. 3768, ff. 76 v°-81 r°; je cite la lettre d'après l'édition de d'Achery, *Spicilegium*, 2° éd., III [1723], 624-628, mais l'ai collationnée sur le manuscrit. Les autres sources disent seulement que les envoyés mongols arrivèrent vers Noël. Abel Rémusat (*Mémoires sur les relations*, 46) a confondu le débarquement à Cérines et l'entrée à Nicosie quand il dit qu'Odon de Châteauroux fixe le débarquement au 19 décembre. Howorth (III, 77) a suivi Rémusat.

lettre qu'ils apportaient. Dans notre manuscrit unique de la lettre d'Odon de Châteauroux, où cette traduction a été incorporée, le premier d'entre eux est qualifié de *nuntius fidelis noster vir venerabilis*, et appelé « Sabeldin Monfac David »; l'autre est appelé « Marchus »; tous deux se dirent chrétiens et originaires d'un village situé à deux jours de « Moyssac sive Mussula (= Mossoul) » (1). Nos autres sources remontent toutes soit à la lettre d'Odon de Châteauroux, soit à la traduction de la lettre que saint Louis avait transmise à la reine Blanche (2). On a ainsi « Sabeldim Mousfat David » chez

(1) C'est par suite de virgules introduites à tort entre les trois éléments du nom du premier envoyé que certains auteurs (par exemple Röhricht, *Kleine Studien zur Gesch. der Kreuzzüge*, p. 26; *Gesch. d. Königreichs Jerusalem*, 877; Altaner, 132) ont parlé de quatre envoyés mongols; Zarncke (*Der Priester Johannes*, 79) avait du moins hésité; le P. Batton (*Wilhem von Rubruk*, 12) est formel en faveur de deux envoyés seulement. Bien qu'ils aient eu naturellement des compagnons, la désignation de deux envoyés en titre est conforme à ce que nous avons vu pour Aï-bäg et Särgis qui furent envoyés à Rome par Baiju avec Ascelin (cf. *supra*, p. 131). Le « Moyssac sive Mussula » se retrouve chez Vincent de Beauvais, XXXII, 93, et devait donc bien figurer dans le procès-verbal de cet entretien qui fut rédigé sur le moment. [Il est à nouveau question de quatre envoyés mongols dans Giovanni Soranzo, *Il Papato, l'Europa cristiana e i Tartari*, Milan, 1930, in-8, p. 129. Ce gros ouvrage a paru pendant l'impression du présent chapitre; je ne puis l'utiliser que dans quelques additions mises entre crochets.]

(2) Il n'est pas facile, sans procéder à des recherches minutieuses sur les sources de chaque ouvrage, de déterminer s'ils doivent le texte de la lettre du « roi des Tartares » directement ou indirectement à la lettre d'Odon de Châteauroux ou à la copie envoyée à la reine Blanche. Comme, en reproduisant cette lettre et celle du connétable Sembat, Vincent de Beauvais (XXXII, 91) mentionne expressément l'envoi qui en fut fait à Innocent IV par Odon de Châteauroux, il est bien probable que c'est chez Odon qu'il les a recueillies; les deux textes, tous deux en latin, sont d'ailleurs à peu près identiques. Et c'est bien vraisemblablement chez Vincent de Beauvais que Guillaume de Nangis a puisé. La version française des *Grandes chroniques* remonterait également au texte latin de Vincent de Beauvais. Par contre, le texte français, très différent comme rédaction, qui a été conservé par Mathieu de Paris représenterait la version envoyée à la reine Blanche; Vincent de Beauvais parle de cet envoi à deux reprises (XXXII, 90 et 94); d'après lui comme, après lui, d'après les *Grandes chroniques*, la version envoyée à la reine Blanche était en latin et non en français; la traduction française que nous connaissons par Mathieu de Paris aurait en ce cas été exécutée en France. Vincent de Beauvais (XXXII, 94) nous apprend en outre que saint Louis avait envoyé, sous son contreseing, la lettre du « roi des Tartares » à la reine Blanche en la joignant à la copie de la lettre écrite par André de Longjumeau au début de son ambassade. Ceci nous met, comme on le verra, au milieu de mars 1249, et il est par suite vrai-

Vincent de Beauvais (xxxii, 91) (1); « Sabeldim Mouffath David » chez Guillaume de Nangis (*Rec. des Hist.*, xx, 360) (2); « Saphadin Mephat Davi » dans les *Additamenta* des *Chronica Majora* de Mathieu de Paris (éd. Luard, vi, 164) (3); « Salbotum Monfat David » (var. « Salbotam Monfath David ») dans les *Ann. S. Rudberti Salisburg.* (*MGH, SS,* ix, 790); « David, Marc et Olphac » dans les *Grandes chroniques de France* (iv, 295) (4), parfois « Marc et Alphac » (5). Le premier élément est presque sûrement Saïfu-'d-Dīn, et le nom complet me paraît être Saïfu-'d-Dīn Muẓaffar Daūd, « le Sabre de la Foi, le Victorieux, David »; il s'agit d'un chrétien nestorien de langue arabe, originaire de la région de Mossoul (6). Son coreligionnaire et compatriote « Mar-

semblable que l'envoi de saint Louis à la reine Blanche soit parti en même temps que la lettre d'Odon de Châteauroux au pape, qui est du 31 mars 1249; c'est d'ailleurs la conclusion à laquelle avait déjà abouti Le Nain de Tillemont, *Vie de saint Louis*, iii, 228.

(1) Ed. de Nuremberg de 1483 : « Sabeldini Monsfat Dauid »; mss. Lat. 4898 : « Sabeldim Mosfat Dauid »; mss. Lat. 4900 : « Sabeldim Mousfat Dauid ». « Sabeldini » est évidemment fautif pour « Sabeldim », et le *-m* est sorti d'une abréviation qui pouvait se restituer en *-m* ou *-n*. « Mosfat » est vraisemblablement pour « Mōsfat » (= Monsfat), et Monsfat fautif pour Mousfat. Il en est de même pour « Sabeldim Mouffat David » de la *Chronique* de Zantfliet (Martène, *Vet. script. ampl. coll.*, v, 86-87), pour « Sabeldim Monffat David » de Rinaldi (*s. a.* 1248, n° 34), et avant lui pour le « Sabeldi Mōstrat Dauid » de saint Antonin (p. 159).

(2) « Sabeldin Moufat David » et « Sabedin Moriffat David » dans la version française (*ibid.*, xx, 361); « Moriffat » paraît altéré de « Monsfat ».

(3) Mathieu de Paris utilisait une copie de la traduction française; la reine Blanche avait vraisemblablement joint cette copie à la lettre qu'elle écrivit au roi d'Angleterre en 1249 pour lui annoncer la prise de Damiette et dont Mathieu de Paris donne le texte en latin. C'est peut-être par suite de cette circonstance que Mathieu de Paris a cru que les envoyés des Mongols s'étaient présentés devant saint Louis à Damiette (v, 87); mais en ce cas, comme cette erreur se retrouve chez Thomas de Cantimpré (*Bonum univ. de apibus,* Douai, 1627, 525), celui-ci la devrait, directement ou indirectement, à Mathieu de Paris, et la chronologie ne le rend pas très vraisemblable; il est également possible que la confusion provienne de la lettre de Jean Sarrasin mal comprise.

(4) C'est « Mousfat » qui, déplacé, a donné le pseudo-nom « Olphac ».

(5) Cf. Abel Rémusat, *Mém. sur les relations,* 165; ici le nom de « David » a tout à fait disparu.

(6) Pour « Saïfu-'d- Dīn » rendu par » Sabeddin » ou « Saphadin », cf. la forme « Safadin » adoptée par les Croisés pour ce même nom quand ils parlent du frère de Saladin. Un chrétien « Sabadin » accompagna Bar-Çauma en Europe en 1287-1288 (cf. Chabot, *Hist. de Mar Jabalaha III,* à l'index, p. 274).

chus » ou « Marcus » est naturellement un Markus, Marc (1).

Le nom du « roi des Tartares » qui avait envoyé David et Marc est orthographié de manières assez différentes dans les manuscrits des mêmes auteurs. La lettre d'Odon de Châteauroux donne successivement « Erchalchai », « Archelcan », « Elchalchai » « Elchelchai » et « Elchelcai » (2). Les manuscrits de Vincent de Beauvais vont de « Ercalthay » à « Elcheltay », mais les orthographes à *-r-* comme seconde lettre sont prédominantes (3). Guillaume de Nangis écrit « Ercalthay ». Paulin Paris, dans les *Grandes chroniques*, a indiqué partout « Eschartay », sans citer de variantes. Mathieu de Paris a « Achatay ». On trouve « Elcheltay » dans la lettre de Jean Sarrasin. Je ne doute pas qu'il faille lire « Elcheltay » partout, et, comme on l'a reconnu depuis longtemps, nous avons là une transcription du nom d'Äljigidäi ou Eljigidäi (4), c'est-à-dire du même personnage dont nous

Un autre « Sabadin » apparaît dans un document de 1358 (*L'Armeno Veneto*, Venise, 1893, in-8, p. 158). Jusqu'en 1758, on trouve la mention d'un « scribe Sabadin » (« Sabadin Catip »), dans *I libri commemoriali*, II, 288 (BN., 4° K 23). On pourrait multiplier ces exemples. Le nom de Ṣafī-ud-Dīn, auquel on pourrait aussi songer comme original de « Sabeldin » etc., est beaucoup moins usuel que Saïfu-'d-Dīn. [M. Soranzo, *Il Papato*, pp. 128 et 599, dit que David était probablement un « hébreu de Syrie »; tout prouve au contraire que c'était un chrétien.]

(1) Le « Martinum » des *Ann. S. Rudb. Salisb.* (cf. Batton, *Wilhelm von Rubruk*, 12) n'est qu'une altération graphique.

(2) Telles sont les leçons du manuscrit. D'Achery a imprimé, au lieu de la seconde et de la troisième forme, « Archelchai » et « Erchalchai ». Pour la quatrième forme, d'Achery a imprimé à tort « Erchelchai ». Enfin il donne ensuite un « Elchelchai » là où le mss. a « Elchelcai ».

(3) La chronique de Zantfliet, qui dépend ici de Vincent de Beauvais, a successivement Ercheltay et Elcheltay (Martène et Durand, *Veter. script. ampl. coll.*, v, 86-87).

(4) Il y a eu cependant des exceptions, même à une époque récente. Au XVIIIe siècle, Assemani voyait dans Ercalthay le ministre Qadaq (cf. *infra*, p. 201). M. Umiński (p. 117) a rappelé que le même Ercalthay est identifié à Aryunaya par Külb, à Sartaq par De Gubernatis, à un « khan persan Erchaltai » par M. Schlager (*Mongolenfahrten*, 44), et que M. L. Bréhier (*L'Église et l'Orient...*, *Les croisades*³, 222) a cru que l'ambassade de David apportait à saint Louis « des lettres du Grand khan Gouyouk ». Röhricht (*Kleine Studien zur Geschichte der Kreuzzüge*, Berlin, 1890, in-4. p. 16), tout en sachant bien que l'ambassade était envoyée par Äljigidäi, a cru que la lettre qu'elle apportait était due à Güyük. Je ne puis m'expliquer cette erreur, comme celle de M. Bréhier, que par une interprétation inexacte du préambule de la lettre. Léon

avons rencontré le nom chez Vincent de Beauvais sous la forme Angutha à propos de la mission d'Ascelin (cf. *supra*, p. [117]) et qui était arrivé au camp de Baiju dans la Transcaucasie orientale le 17 juillet 1247. Son ambassade, puisqu'elle débarqua à Cérines, venait probablement par le golfe d'Alexandrette et non par Antioche.

Saint Louis avait débarqué à Limassol le 17 septembre 1248 et l'ambassade prenait terre à Cérines le 14 décembre. Ainsi, en moins de trois mois, non seulement la nouvelle de l'arrivée de saint Louis serait parvenue sur le continent et aurait franchi les 50 jours de route que les itinéraires d'André de Longjumeau et d'Ascelin nous amènent à compter entre la côte et le camp mongol de Transcaucasie, mais Äljigidäi aurait eu le temps de décider une ambassade et de la faire partir, et cette ambassade, outre la route jusqu'à la côte, aurait traversé le bras de mer qui sépare Chypre de la terre ferme. Il ne semble pas que les Mongols, au moins à cette époque, aient utilisé les pigeons voyageurs que les Croisés ont connus avec surprise chez les Musulmans de Syrie. On pourrait évidemment abréger éventuellement la distance en supposant que le camp d'Äljigidäi était moins éloigné de la côte que celui où la mission d'Ascelin avait trouvé Baiju, et c'est un point sur lequel je reviendrai plus loin. Mais il est une autre constatation à laquelle on n'a guère prêté attention, et qui nous oriente dans une tout autre direction : la lettre d'Äljigidäi

Cahun (*Introduction à l'histoire de l'Asie*, 391-392), toujours superficiel et romanesque, a cru, lui aussi, que l'ambassade venait du grand khan Göyük, et fait reproche à saint Louis de n'avoir pas su profiter de l' « alliance ferme » que lui offrait « l'empereur de Chine » (!); il confond d'ailleurs l'ambassade d'André de Longjumeau (qu'il ne nomme pas) et la mission de Guillaume de Rubrouck (cette étonnante méprise se retrouve chez Komroff, *Contemporaries of Marco Polo*, XVIII, et chez F. de Mély, *De Périgueux au Fleuve Jaune*, Paris, 1927, in-4, p. 33). Külb, qui identifiait Ercalthay à Arγun-aγa, avait par contre reconnu Äljigidäi dans le Angutha de Simon de Saint-Quentin (cf. *supra*, p. 116), M. Fr. Risch, à qui nous devons une bonne traduction de Plan Carpin (*Johann de Plano Carpini*, Leipzig, 1930, in-8), prend une position inverse en voyant Arγun-aγa dans Angutha, qu'il corrige en « Auguca » (p. 32), et naturellement Äljigidäi dans Ercathay; je ne crois pas qu'il ait raison; Arγun-aγa, sous Göyük, avait l'administration civile de la Perse centrale et orientale; mais les régions avancées du Nord-Ouest de la Perse, de la Syrie et de l'Asie mineure étaient

est datée expressément « in finibus muharram » (1), c'est-à-dire dans la dernière décade de ce mois, et cette décade correspond, à un jour près, aux 15-24 mai 1248 : à ce moment, non seulement saint Louis n'était pas arrivé en Chypre, mais il s'en fallait de plus de trois mois qu'il partît d'Aigues-Mortes, et il se trouvait encore à Paris qu'il ne quitta que le 12 juin.

Force est donc d'admettre —, si l'ambassade et la lettre sont authentiques, — ou bien qu'Äljigidäi, ayant appris les projets de croisade de saint Louis, avait envoyé d'avance son ambassade, ou bien qu'il avait été trompé par un rapport annonçant l'arrivée du roi à un moment où celui-ci ne s'était pas encore mis en route. Vincent de Beauvais (xxxii, 90) semble d'abord appuyer la première solution, quand il fait dire à David et à Marc qu'Äljigidäi avait entendu dire que le roi de France « devait aborder en Chypre » (*audieret enim de ipso quod applicare deberet in Cypro*). Et, si les *Grandes chroniques* (iv, 293) font déclarer aux envoyés que leur maître « avoit oï dire qu'il estoit en Chypre », nous y reconnaîtrions volontiers une des nombreuses inexactitudes de cet ouvrage (2). Mais on verra qu'un passage de la lettre d'Älji-

confiées à Äljigidäi; cf. d'ailleurs le texte de Bar-Hebraeus traduit par M. Risch lui-même à la p. 327.

(1) Le mot « *muharram* » est donné correctement dans la lettre d'Odon de Châteauroux; Vincent de Beauvais (xxxii, 91) l'altère en « *mercharram* » (d'où Mercharran dans Zantfliet), les *Ann. S. Rudberti Saliburg.* (*M G H, SS*, ix, 790) en « *mecharon* », et il est devenu « *maranatha* » chez Mathieu de Paris, qui a cru y reconnaître, comme une note de lui l'indique, le « *maranatha* » de saint Paul, *I Corinthiens*, xvi, 22. Guillaume de Nangis a « in Fruemercharram » (= *in fine* Mucharram), devenu dans la version française « Feurier Charrain » ou « Feurie Charam », que les éditeurs de 1840 (*Rec. des Hist.*, xx, 360, 361), suivant sans le dire une explication de l'*Histoire de saint Louis* de Capperonnier (Paris, 1761, in-folio, p. 200, et glossaire, p. xxix), ont rétabli en « *Ferver-mah-chorrem* », « l'heureux mois de Fervardin »! Külb (i, 157) a fait de « Mercharan » un nom de pays. L'équivalence à « fin mai 1248 » a été donnée incidemment par Zarncke, *Der Priester Johannes*, 80, et fautivement à fin juillet 1248 par le P. Batton (*Wihelm von Rubruk*, p. 12), mais le seul qui ait discuté la date et ait vu les difficultés qui en résultaient est le vieux Tillemont, *Vie de saint Louis*, iii, 225. On ne s'y est pas arrêté, et même Röhricht (*Reg. Regni Hierosolymitani*, p. 306) indique la lettre d'Äljigidäi sous 1248, mais sans précision de mois. [« Fruemercharram » vient encore d'être donné, sans autre remarque, par M. Soranzo, *Il papato*, 129.]

(2) Dans la lettre du connétable Sembat du 7 février 1248, les *Grandes chro-*

gidäi s'explique plus naturellement à première lecture si on admet qu'en l'écrivant, il croyait le roi de France déjà débarqué. Enfin, d'après Odon de Châteauroux que Vincent de Beauvais suit ici pas à pas, on demanda aux envoyés comment leur maître avait appris l'arrivée du roi de France. Et les envoyés auraient répondu que c'était par des lettres du sultan de Mossoul au grand khan; dans ces lettres, le sultan de Mossoul informait l'empereur mongol que le sultan de Babylone, c'est-à-dire du Caire, lui avait écrit, à lui sultan de Mossoul, pour lui annoncer le débarquement du roi de France, et avait ajouté mensongèrement qu'il avait capturé et emmené en Égypte 60 nefs du roi de France, ce mensonge ayant pour but de détourner le sultan de Mossoul de toute alliance avec les Francs contre l'Égypte.

J'avoue que cette dernière version, qui fait remonter à deux intermédiaires de plus, et par suite à une date encore plus ancienne, la fausse nouvelle du débarquement du roi de France, ne m'inspire pas grande confiance. Les envoyés des Mongols ont raconté bien des histoires sans fondement, on s'en apercevra par la suite. En fin de compte, j'incline presque à considérer comme plus vraisemblable qu'Äljigidäi ait envoyé d'avance son ambassade.

Ceci indiquerait, de la part d'Äljigidäi, une assez bonne connaissance de ce qui se passait dans le monde chrétien. Il ne pouvait la devoir aux envoyés de Baiju, Aï-bäg et Särgis, puisque ceux-ci se trouvaient encore à Rome le 22 novembre 1248 (cf. *supra*, p. [135]). Mais, dès l'arrivée d'Ascelin et de ses compagnons, l'*egyp* ou conseiller principal de Baiju,

niques (IV, 298) prêtent à Sembat l'affirmation qu'il se trouvait présent à la Cour du « roi de Tharse », autrement dit, dans la région de Karakorum, quand l'envoyé du pape, c'est-à-dire Jean du Plan Carpin, demanda au souverain s'il était chrétien et pourquoi il se livrait à tant de carnages. Or Sembat n'a quitté l'Arménie qu'en 1247, et le séjour de Jean du Plan Carpin à Karakorum est de l'été de 1246. Mais le vrai texte de Sembat, tel qu'on l'a en latin dans la lettre d'Odon de Châteauroux et chez Vincent de Beauvais, montre que Sembat avait seulement entendu parler de la réception de Plan Carpin par Güyük, assez exactement d'ailleurs, alors que lui, Sembat, se rendant d'Arménie à Karakorum, n'était encore arrivé qu'à Samarkand (cf. *supra*, 130-131). Par une coïncidence bizarre, la même erreur se trouve à propos du voyage de Sembat chez Bar Hebraeus (cf. Risch, *Johann de Plano Carpini*, 326).

ainsi que les officiers et les interprètes, s'enquéraient habilement et très soigneusement auprès des Frères si les Francs passeraient encore en Syrie » (cf. *supra*, p. [111]) (1). Il est très admissible que, par de telles enquêtes, Äljigidäi ait connu à l'avance le projet d'embarquement de saint Louis, soit pour Chypre, soit pour la Syrie, et ait envoyé d'avance son ambassade; celle-ci serait venue à Chypre même quand elle aurait appris que le roi s'y était arrêté.

Quand les envoyés du chef mongol se présentèrent à Nicosie pour remettre la lettre dont ils étaient porteurs, il y avait parmi les assistants, dit Vincent de Beauvais (XXXII, 90), « frère André de Lonciumel de l'ordre des Frères prêcheurs, qui avait connu le principal des envoyés, appelé David, pour l'avoir vu dans l'armée des Tartares » (2). Ce renseignement n'était pas donné par Odon de Châteauroux, mais il est confirmé dans son essence par la lettre de Jean Sarrasin du 23 juin 1249 : « Li roiz envoia à ces mesaiges frere Andrieu de l'ordre de Saint Jaque. Et li mesaiges, qui pas ne savoient que l'en i deust envoier, le connurent aussi bien et frere Andrieu elx, comme nous ferionz li unz l'autre » (3). Nous savons aujourd'hui assez de choses sur le voyage d'André de Longjumeau en 1245-1247 pour dire où les deux hommes s'étaient vus. C'est

(1) En 1924, je n'avais pas su identifier ce mot *egyp*. Une lettre du Père P. Peeters, du 27 février 1927, m'a apporté la solution évidente; c'est le mot arabe حاجب *ḥājib*, « chambellan ». qui s'emploie aussi en persan comme synonyme de *pärdähdār* (Vullers, I, 610; et sur ce dernier mot, cf. aussi Ibn Baṭṭūtah, éd. Defrémery, IV, 297). La même solution a été depuis lors proposée indépendamment par M. Risch (*Johann de Plano Carpini*, p. 32). Le mot *hājib* a passé de bonne heure en turc de Kāšγar; on le trouve, écrit en lettres ouigoures *ajïb*, dans le *Qutadγu bilig* de 1069, où *uluγ ajïb*, « grand *ajïb* », signifie « ministre », et *qas ajïb* (*ḥaṣṣ ḥājib*), « secrétaire privé »; cf. le dictionnaire de Radlov, I, 524. [Au dernier moment, je m'aperçois que l'explication de *egyp* par *ḥajīb* avait été donnée, dès 1825, par Yazykov dans le 1er volume, seul paru, de son *Sobranie putešestviï k Tataram*, p. 295.]

(2) L'« armée » (*exercitus*) est devenue l'« hostel » dans l'édition des *Grandes chroniques* (IV, 293). Comme les *Grandes chroniques* doivent dépendre ici de Vincent de Beauvais, il faut, à mon avis, lire l'« host », et ne pas comprendre « hostel » au sens de *ordu*, « cour », *curia*, qu'il a parfois chez Hethoum l'historien (cf. *Hist. des Crois., Armén.*, II, 164, 165, 167).

(3) D'après ce texte, André de Longjumeau aurait connu les deux messagers, et pas seulement David.

au point extrême de son voyage, à 45 étapes d'Acre, qu'André de Longjumeau s'était trouvé en présence d'un très fort détachement de l'armée mongole, et j'ai montré plus haut qu'il fallait situer cette rencontre à Tauriz (cf. *supra*, [55, 58, 59]). Bien qu'André de Longjumeau ait été envoyé en mission en 1245 vers le « roi des Tartares », il est certain que non seulement il n'alla pas jusqu'à Karakorum, mais même qu'il ne poussa pas jusqu'au campement d'été de Baiju au nord de l'Araxe. Le mieux paraît être de supposer que le Dominicain et son compagnon trouvèrent dans la région de Tauriz l'avant-garde de l'armée de Baiju et entrèrent là en relations avec les chefs de cette avant-garde, leur remettant éventuellement les lettres d'Innocent IV pour le « roi des Tartares »; les instructions pontificales ne les obligeaient pas à plus, nous en sommes assurés aussi bien par l'exemple de Jean du Plan Carpin que par celui d'Ascelin (1). Si par ailleurs André de Longjumeau fut à cette occasion en relations suffisantes avec David et peut-être avec Marc pour reconnaître l'un d'eux ou peut-être tous les deux quand il les retrouva à Chypre, ce n'est pas, contrairement à ce qu'on a cru parfois, que David ou Marc fussent des chefs militaires : ces nestoriens de Mossoul remplissaient sûrement, auprès des Mongols qui occupaient le Nord-Ouest de la Perse, le rôle de secrétaires ou d'interprètes, et c'est pourquoi André de Longjumeau, lors de son contact avec un détachement avancé de l'armée mongole dans le second semestre de 1246, s'était trouvé tout naturellement

(1) Si André de Longjumeau avait été sur la fin de 1246 jusqu'à Baiju lui-même, il est invraisemblable que la mission d'Ascelin n'en ait rien appris pendant son séjour auprès de ce chef mongol l'année suivante. Il semble même que Baiju ne connaissait pas avant la mission d'Ascelin les lettres adressées au « roi des Tartares » par Innocent IV; or André de Longjumeau devait avoir les mêmes lettres que Plan Carpin et qu'Ascelin, c'est-à-dire la lettre *Dei patris immensa* du 5 mars 1245 et la lettre *Cum non solum* du 5 ou 13 mars de la même année; des raisons inconnues semblent donc avoir fait rester ces lettres aux mains d'un chef de détachement qui n'était pas Baiju. A ceci, on peut objecter que, d'après les renseignements ici très sûrs que nous devons à Mathieu de Paris, André de Longjumeau parle d'une armée de 300.000 cavaliers (cf. *supra*, pp. [55-56]). Mais c'est qu'il vise là toute l'armée mongole qui occupait le Nord-Ouest de la Perse, par opposition avec « l'armée du grand roi [qui est] à cinq mois de route [de là] », c'est-à-dire qui se trouvait dans la Haute Mongolie.

en rapports assez étroits au moins avec l'un d'entre eux.

La lettre d'Odon de Châteauroux à Innocent IV spécifie que la lettre remise par David et Marc était écrite « en langue persane », mais « en caractères arabes », et le même témoignage se retrouve chez Vincent de Beauvais (XXXII, 90). Odon ajoute que le roi la fit traduire mot par mot (*de verbo ad verbum*), et Vincent de Beauvais, qui dit la même chose, spécifie en outre à deux reprises que la traduction fut faite en latin. Il n'y a aucun doute à garder sur ces témoignages très précis. Quand donc Mathieu de Paris reproduit une version française qu'il dit faite de l'original « chaldéen », il faut admettre que, par « chaldéen », il entend le persan comme l'a déjà indiqué M. Altaner (p. 133), et en outre, très probablement, que cette version a été exécutée en France d'après la traduction latine. Quant au traducteur qui, à Nicosie même, traduisit la lettre persane en latin, ni Odon de Châteauroux ni Vincent de Beauvais ne le nomment, mais, à la phrase précédente, Vincent de Beauvais a mentionné André de Longjumeau, et l'a eu vraisemblablement dans l'esprit comme le traducteur des lettres. C'est en tout cas à notre Dominicain que Guillaume de Nangis (*Rec. des Hist.*, XX, 358, 359) et les *Grandes chroniques de France* (IV, 293) attribuent expressément la traduction. Nous savons par Mathieu de Paris que le frère André savait « linguam Arabicam et Caldeam » (cf. *supra*, pp. 57 et 58), c'est-à-dire, pour Mathieu de Paris, l'arabe et le persan. Par ailleurs, la lettre de Jean Sarrasin raconte comment, lorsque les envoyés mongols furent présentés au roi, André de Longjumeau « enroumancoit le Francoiz », autrement dit servit d'interprète. Il est seulement difficile de dire si ces conversations eurent lieu en persan, qui était la langue de la lettre, ou en arabe, que des Nestoriens de Mossoul devaient parler plus naturellement; André de Longjumeau possédait l'une et l'autre langue.

Voici la traduction latine de la lettre d'Äljigidäi (1).

(1) Toutes les éditions données de cette lettre soit par les éditeurs de Vincent de Beauvais, soit par ceux de Zantfliet, soit par ceux de la lettre d'Odon de Châteauroux, et aussi par Rinaldi, sont inexactes à des degrés divers, tantôt par mauvaise lecture des manuscrits, tantôt par suite de ponctuations qui

Per potentiam Dei excelsi, missi a rege terre chan (1) verba Elchelthay (2). Regi (3) magno prouinciarum multarum, propugnatori strenuo (4) orbis, gladio christianitatis, victorie (5) religionis baptismalis (6), [corone gentis ecclesiastice,] (7) defensori

dénaturent le sens du texte. Je suis de préférence le texte inséré dans la lettre d'Odon de Châteauroux, mais notre unique manuscrit de cette lettre a certaines fautes que le texte de Vincent de Beauvais, qui est emprunté à Odon, permet de corriger. J'ai mis entre parenthèses les formules de phraséologie orientale qui suivent la première mention du roi de France et, à chaque fois, celle de l'empereur mongol; ce sont des incises du type des « Que son nom soit exalté » qui suivent chez les Musulmans la mention du nom d'Allah. Dans l'indication des variantes, O = Odon de Châteauroux, VB = Vincent de Beauvais, éd. de Nuremberg, 1483, l. XXXII, ch. 91; A = Vincent de Beauvais, BN, Lat. 4898; B = Vincent de Beauvais, BN, Lat. 4900.

(1) O *gan*, pour *can;* VB *chaam;* A *cha';* B *cham;* je considère les formes en *-m* comme une mauvaise restitution de *-a'*, qu'on peut lire *-an* ou *am*.

(2) Pour cette forme, cf. *supra*, p [154].

(3) Daunou et Naudet (*Rec. des Hist.*, XX, 358), ne comprenant rien à ce début, ont corrigé *regi* en *rege*, et rapporté toutes les épithètes qui suivent au grand khan! Cette fausse leçon *rege* se trouve d'ailleurs aussi dans *Ann. S. Rudberti*, 790, mais sûrement comme une faute de texte puisque les épithètes suivantes sont bien au datif.

(4) O : *strenuo propugnatori*. J'ai adopté l'ordre de VB par analogie avec *regi magno*, etc., et aussi parce que je suppose que, dans cette traduction mot à mot, on a suivi plutôt l'ordre des mots de la phrase persane.

(5) Tout en gardant une coupure indéfendable pour les divers éléments de cette énumération, d'Ohsson (*Hist. des Mongols*, II, 238) a imprimé *victori;* c'est la forme à laquelle on songe naturellement, mais *victorie*, qui est donné par toutes les sources, peut se défendre et est confirmé par *victoire* de la traduction française que Mathieu de Paris nous a conservée.

(6) VB *apostolice*. Guillaume de Nangis, les *Grandes Chroniques* et la *Chronique de Saint-Denis* suivent Vincent de Beauvais; mais la traduction française conservée par Mathieu de Paris (mal ponctuée dans tout ce début par l'éditeur) a « religiun baptismal », ce qui confirme la leçon de O; et *baptismalis* se retrouve dans le texte latin de la lettre des *Ann. S*[ti] *Rudberti Salisburg.* (*MGH, SS*, IX, 790-791). Le mot traduit par « baptismalis » était peut-être le mystérieux *siläm* (*šiläm*) ou *silam* (*šilam*) de la lettre de Güyük (*supra*, p. 18), sur lequel cf. toutefois Kotwicz dans *Rocznyk Orjental.*, IV, 110-111, 315, et Poppe, dans *Izv. Ak. Nauk*, 1928, 59.

(7) Les mots entre crochets n'ont pas de correspondants dans O, VB, ni dans Guillaume de Nangis et les traductions françaises apparentées. Mais on a (mal ponctué) « curune, de genz ecclesiastres » dans l'ancienne traduction française conservée par Mathieu de Paris, et *corone gentis sacerdotis* dans *Ann. S. Rudberti*, 790. Je pense que ces mots ont chance d'avoir été omis dans la copie de la traduction envoyée à Innocent IV par Odon de Châteauroux, mais qu'ils se trouvaient dans celle envoyée par saint Louis à la reine Blanche et d'où la traduction française donnée par Mathieu de Paris doit dériver; c'est également à la version envoyée par saint Louis que remonterait le texte latin des *Ann. S. Rudberti*. Si la version des *Ann. S. Rudberti* n'est pas retraduite du français,

legis euangelice, filio regi Francie (1) (augeat Deus dominium suum, et conseruet ei regnum suum annis plurimis et impleat voluntates suas in lege et in mundo, nunc et in futurum, per veritatem (2) diuine conductricis (3) hominum et omnium prophetarum et apostolorum, amen) centum milia salutum et benedictionum. Ex hoc rogo quod recipiat salutationes istas (4), vt sint grate (5) apud ipsum. Faciat autem Deus vt videam (6) hunc regem magnificum qui applicuit. Creator autem excelsus causet occursum nostrum (7) in caritate et facere faciat (8) vt congregemur in vnum. Post hanc autem salutationem nouerit quod in hac epistola non est intentio nostra nisi vtilitas christianitatis, et corroboratio manus regum christianorum, Domino concedente. Et peto a Deo vt det victoriam exercitibus regum christianitatis, et triumphet eos de aduersariis suis contemnentibus crucem. Ex parte autem regis sublimis (sublimet eum Deus), videlicet de presentia Kyocay (9) (augeat Deus magnificentiam suam), veni-

on pourra songer à une leçon primitive *corone gentis sacerdotalis* au lieu du *corone gentis ecclesiastice* que j'ai rétabli en calquant le texte de Mathieu de Paris.

(1) VB, A, B [*legis evangelice*] *filio, regi Francorum.* Pour O, la 1re éd. du *Spicilegium* de d'Achery (VII [1666], p. 216) a *filio Regi Franciae*, mais la seconde, suivie par Mosheim (*Hist. Tart. eccl.*, App., p. 47), a *filio Regis Franciae;* Rinaldi (*s. a.* 1248, n. 34) donne [*legis evangelicae*] *filio, Regi Franciarum.* Le mss. de O a une abréviation par suspension qu'on peut lire aussi bien *regi* que *regis*, et c'est évidemment *regi* qui est correct. L'épithète de « fils » appliquée à saint Louis par Äljigidäi se retrouve d'ailleurs plus loin. J'ai préféré *Francie* de O à *Francorum* de VB; il me paraît en effet probable que l'original persan ait porté *Redefrans*, « roi de France », qui a passé alors dans un grand nombre de sources musulmanes.

(2) Au lieu de *veritatem* de O et VB, les traductions françaises de Guillaume de Nangis et des *Grandes chroniques* supposent *virtutem;* mais *veritatem* est confirmé par *vérité* de la version française de Mathieu de Paris.

(3) *Par la vérité de la dame ki cunduit* (version française chez Mathieu de Paris); les autres versions françaises ont modifié le texte. Je ne sais ce que les auteurs de la lettre entendaient exactement par cette « conductrice divine »; peut-être était-ce la déesse Ütügän, sur laquelle cf. *T'oung Pao*, 1929, 218-219. D'Ohsson (II, 238) a inséré arbitrairement *potentiae* après *divinae.*

(4) Telle est bien la leçon de O et de VB; d'Achery a lu à tort *illas.*

(5) VB *grandes;* A et B *grande.* Les traductions françaises confirment *grate.*

(6) VB *videant*, mais A et B *uideam.*

(7) VB, A, B *faciat occursum vestrum*, sûrement fautif.

(8) O *facile faciat;* VB, A, B *facere faciat;* Rinaldi *fieri faciat.*

(9) O *Kiocai.* Il s'agit de Güyük (ou Küyük), et les leçons de nos mss. sont mauvaises. Le nom a disparu des traductions françaises, sauf de celle conservée par Mathieu de Paris, qui a « Conyot Chaam », évidemment à rétablir en « Couyoc chaan » ou « Couyoc chan ». Le nom était donc donné correctement dans la traduction envoyée par saint Louis à la reine Blanche. On pourrait sup-

mus cum potestate et mandato vt omnes christiani sint liberi a seruitute et tributo et angaria et pedagiis et consimilibus et sint in honore et reverentia et nullus tangat possessiones eorum, et ecclesie destructe reedificentur, et pulsentur tabule, et non audeat aliquis prohibere vt orent corde quieto et libenti pro regno nostro (1). Ista autem hora venimus adhuc (2) pro vtilitate christianorum et custodia, dante Deo excelso (3). Misimus autem hoc (4) per nuntium (5) fidelem nostrum virum venerabilem Sabeldin Mousfat Dauid et per Marcum vt annuncient illos (6) bonos rumores et que sunt circa nos dicant ore ad os. Filius autem recipiat verba eorum et credat eis. Et in literis suis (7) rex terre (augeatur magnificentia sua) ita precipit (8) quod in lege Dei non sit differentia inter latinum et (9) grecum et armenicum [et] (10) nestorinum (11) et iacobinum, et omnes qui adorant crucem. Omnes enim sunt vnum (12) apud nos. Et sic petimus vt rex magnificus non dividat inter ipsos, sed sit ejus pietas et clementia (13) super omnes Christianos. Duret eius pietas et

poser que « Kyocay » ou « Kiocai » est altéré de * Kouioccan > * Konioccan > * Kōioccan > Kiocai; mais il faut alors admettre que l'altération se trouvait déjà dans la copie de la lettre d'Odon de Châteauroux que Vincent de Beauvais a connue; on a « Kyoquem » dans la lettre de Jean Sarrasin.

(1) VB *vestro*, évidemment fautif.

(2) Dans O, d'Achery a imprimé *ad hoc*, mais l'abréviation du mss. peut se résoudre en *ad huc* comme chez VB.

(3) O *Deo dante excelso*.

(4) VB, A, B *huc*.

(5) VB, A, B omettent *nuntium*, garanti par les traductions françaises.

(6) VB, A, B omettent *illos*.

(7) J'ai hésité sur la ponctuation. Les ponctuations de O sont ici fantaisistes; VB rattache *et in literis suis* à la phrase précédente, et toutes les traductions françaises font de même. Mais les traductions françaises, trompées par l'incise que je mets entre parenthèses, n'ont pas compris que le *rex terrae* est Güyük (en outre, sauf la traduction française conservée par Mathieu de Paris, toutes ont substitué le « roi du ciel » au « roi de la terre »). O est également brouillé pour la suite de cette phrase. Il me semble peu vraisemblable que les traducteurs aient donné deux compléments à *credat*, dont l'un serait au datif, l'autre à l'ablatif avec *in;* de plus, s'il s'agissait de la lettre d'Äljigidäi apportée par David et Marc, on attendrait *meis* et non *suis*. Je crois donc que *in literis suis* désigne ici un message de Güyük. D'Ohsson (II, 239) avait déjà adopté la même solution. Daunou et Naudet (*Rec. d. Hist.*, xx, 360) ont imprimé « ... et credat eis, et literis suis. Rex terrae augeatur magnificentiâ suâ; ita..... »!

(8) O *ita precipue*, sûrement fautif.

(9) VB, A, B omettent ce premier *et*.

(10) J'ai ajouté ce *et* qui n'est donné dans aucun mss.

(11) A *nestorium*, qui est fautif.

(12) A et B *miseri* (?), qui est fautif.

(13) VB, A, B omettent *et clementia*.

clementia. Datum in finibus muharram (1). Et erit bonum, concedente Deo (2) excelso.

Ce document est remarquable à plus d'un titre, surtout si on le compare à la lettre remise à Ascelin par Baiju (*supra*, pp. [128] et suiv.); cette fois-ci, aucune arrogance, et, par ailleurs, pas une allusion aux questions politiques proprement dites, mais seulement des marques de sympathie active en faveur des chrétiens. Rémusat en a été mal impressionné (*Mém. sur les relat.*, 50-52) : « Tout en défendant l'ambassade elle-même, et en soutenant qu'elle était effectivement envoyée par un général Mongol, il est difficile de ne pas abandonner la lettre, qui porte, au moins dans la traduction que nous en avons, un caractère bien prononcé de fausseté et de supposition... On peut croire que David et ses compagnons étoient en effet envoyés par Ilchi-khataï, pour concerter avec les Francs des mesures contre les musulmans; mais on ne leur avoit remis aucune pièce écrite, ou bien on s'étoit contenté de leur donner un de ces ordres fastueux que les lieutenants du grand khan devoient faire passer à tous les princes avec qui ils étoient en relation. Une pareille pièce ne promettoit pas un grand succès à la négociation : les envoyés en forgèrent une autre, où ils glissèrent toutes les assurances qui pouvoient séduire les chrétiens et les prévenir en faveur des Tartares... Si les choses s'étoient passées de cette manière, nous ne verrions là qu'un premier exemple de la marche suivie depuis dans toutes les négociations avec les princes Mongols. Les lettres dont les ambassadeurs étoient chargés ne leur paraissant pas propres à leur assurer la bienveillance de ceux à qui ils étoient adressés, ils les falsifioient, les étendoient, les interprétoient à leur guise. De là vient que les traductions de ces lettres ne sont jamais en rapport avec les originaux, et qu'elles ne contiennent souvent que la substance de ceux-ci, amplifiée, embellie, ornée de tout ce qui paroissoit capable de

(1) VB, A, B *in fine mercharram; Ann. S. Rudberti*, « in fine Mecharon »; cf. *supra*, p. 156.
(2) VB, A, B *Domino*.

plaire aux princes Européens. » (1) D'Ohsson (II, 238) a parlé encore plus dédaigneusement de « cette lettre qui, sous tous les rapports, aurait dû paraître supposée ». M. Beazley (*Dawn of modern geography*, II, 278, 645) n'accorde pas davantage de créance au « pseudo-envoy » David et à sa « self-styled legation ».

Il y a, dans la solution proposée par Rémusat, un premier élément qu'il convient d'écarter sans plus attendre; c'est l'idée d'une traduction qui serait éventuellement très différente de l'original. La traduction a été faite « mot par mot » du persan en latin par André de Longjumeau, et il est hors de question que ce missionnaire, qui savait l'arabe et le persan, ait introduit ou laissé introduire en une circonstance si grave, dans la traduction de la lettre d'Äljigidäi, des phrases ou même des mots que l'original persan ne comportait pas. Tout, d'ailleurs, dans la lettre, est si bien conforme à la phraséologie orientale qu'on pourrait sans grand'peine faire le travail inverse, et restituer à peu près l'original persan à travers le calque latin. S'il y a eu supercherie, il faut donc que ce soit dans la fabrication même de cette lettre persane que la traduction latine rend exactement.

Si maintenant nous étudions cette traduction elle-même, il y a un passage qui surprend au premier abord; c'est quand Äljigidäi écrit : « Fasse Dieu que je voie ce roi magnifique qui a débarqué » (*qui applicuit*); or la lettre a été écrite, si elle est authentique, entre le 15 et le 24 mai 1248, avant que saint Louis partît d'Aigues-Mortes et même de Paris (cf. *supra*, p. [156]). A la réflexion, tout peut s'expliquer sans même faire intervenir la fausse nouvelle du débarquement que le sultan du Caire aurait fait tenir au sultan de Mossoul nombre de mois à l'avance; et il n'est même pas besoin de supposer une inexactitude de traduction où « qui a débarqué » aurait pris la place de « qui doit débarquer »; je tiens la traduction d'André de Longjumeau pour si littérale qu'une telle hypothèse

(1) Tout ce passage — ce n'est pas le seul — a été copié par Huc *Le christianisme en Chine*, I, 215-217; mais il a oublié de mettre des guillemets et même de prononcer, là ou ailleurs, le nom d'Abel Rémusat.

me paraîtrait d'ailleurs, *a priori*, très peu vraisemblable. Mais si, comme j'incline à le croire et comme Vincent de Beauvais le fait dire d'abord à David, Äljigidäi avait fait partir en avance son ambassade sur la nouvelle que saint Louis devait passer en Orient, il est bien évident que la remise même de la lettre était subordonnée à l'arrivée préalable du roi de France; à ce moment-là, il n'y avait plus d'inexactitude à parler du roi « qui a débarqué ».

Le début de la lettre correspond exactement à ce qu'elle serait dans une rédaction mongole normale : *Mongka t(ä)ngri-yin küčün-dür* | *qaγan-u su-dur* | *Äljigidäi ügä manu,* | *Irädbarans-a,* « Dans la force du Ciel éternel, dans la Fortune du *qaγan,* Äljigidäi, notre parole. Au roi de France... » *Missi a rege terrae chan* est cependant un peu une paraphrase pour désigner le haut personnage Äljigidäi que le *qaγan,* « roi de la terre », a envoyé agir en son nom et qui ne doit sa puissance qu'à la « Fortune » du *qaγan* ; nous aimerions à avoir ici les mots mêmes de l'original persan pour en juger (1).

(1) Sur cet exode des lettres et édits mongols, cf. *supra,* [119-129]; M. Risch, qui ne se trouvait pas alors avoir à sa disposition ce chapitre paru en 1924, s'est absolument mépris sur le début de la lettre de Baiju à Innocent IV. Pour *il,* « soumis », cf. l'ordre de Gengis-khan reproduit par Erdmann, *Temudschin,* 394 et 631; pour *il bulγa,* « soumis et révolté », cf. *il bulγaγ* dans Müller, *Uigurica,* II, 78[35] (et G. Németh, *A hongfoglaló magyarság kialakulása,* Budapest, 1930, in-12, 97). Pour le *su ǰali* de la p. [121], cf. *yal(ï)n suu* de von Le Coq, *Manichaica,* III, 41 ; l'expression a été rendue en arabe par اقبال « Fortune », « bonheur » (cf. *JA,* 1896, I, 507). Pour une invocation du *fou-yin* (ou « Fortune ») de l'Empereur céleste (*t'ien honang-ti*), qui est en l'espèce Gengis-khan, cf. *Yuan che,* 77, 7 *b* ; ceci viendrait à l'appui de l'explication que j'ai proposée pour *yäkä su ǰali* (*supra,* pp. [122-124]). Peut-être *suu* (> *su*) est-il un emprunt ouigour au chinois 祚 *tsou,* (* *dz'uo*), « Fortune (impériale) », passé ensuite du ouigour au mongol, et est-ce de cet emprunt qu'il faut tirer le verbe *suyurγa-* (ou *tsuyurγa-*) et *soyurγa-* dont, à la suite de M. Bang et Mlle von Gabain, je me suis occupé dans *T'oung Pao,* 1930, 302-303. Le parallèle qui me manquait alors au point de vue de la transcription ancienne d'une initiale sonore *dz'-* par *ts-* et *s-* existe dans *tsouei* (* *dz'uâi*), « crime », « faute », qui a été emprunté en ouigour sous les formes *tsui* et *sui.* Puisque le génitif *missi a rege terre chan,* « de [celui qui a] été envoyé par le qaγan roi de la terre », répond ici sûrement à l'équivalent persan du mongol *qaγan-u su-dur,* nous pouvons également, je crois, préciser par là le début de la lettre de Baiju. J'ai déjà été amené à me demander (*supra,* pp. [128-129]) si, au début de cette lettre, là où on a *ipsius chaam transmissum, transmissum* n'aurait pas pris la place d'un autre mot répondant à *su-dur.* Avec le *missi* de la lettre d'Äljigidaï, on est tenté de lire, dans le préambule

La lettre d'Äljigidäi est également bien conforme aux habitudes des édits mongols —, et ceci avait déjà frappé Rémusat, — quand elle fait état des exemptions de taxes et de corvées concédées par l'empereur mongol aux chrétiens, « afin qu'ils prient d'un cœur tranquille et volontiers pour notre royaume ».

Restent, il est vrai, une grandiloquence qui jure avec la sobriété des édits mongols authentiques et aussi les protestations excessives de zèle en faveur des chrétiens. Mais nous n'avons pas affaire ici à une lettre mongole; si cette lettre est authentique, la chancellerie d'Äljigidäi l'a établie en persan et, pour plaire au destinataire, l'a enjolivée des fleurs d'une rhétorique contre laquelle Gengis-khan lui-même avait eu du mal à réagir; ce n'est pas là un signe de supposition (1). Quant aux instructions de Güyük de ne faire aucune distinction entre les diverses sectes chrétiennes énumérées à la fin de la lettre, Äljigidäi les rappelle pour recommander à saint Louis de s'y conformer. Mais il n'y a rien là de bien surprenant. Güyük était entouré de ministres nestoriens, et, dans sa lettre à Innocent IV rapportée par Plan Carpin, il reproche à la chrétienté latine de mépriser les autres sectes (cf. *supra*, pp. [20-21]). Même à laisser actuellement de côté les opinions religieuses éventuelles d'Äljigidäi, il y avait autour de lui, dans la région de Mossoul et de Tauriz, des communautés nestoriennes et jacobites importantes et on voit que c'est à

de la lettre de Baiju, *ipsius chaam missi*, lequel *missi* aura été altéré d'abord en *missum*, puis en *transmissum*, quand, au lieu de rapporter ce mot, ainsi qu'il était juste, au *missus dominicus* que fut Baiju comme le fut ensuite Äljigidaï, on en fit une épithète de *verbum*. Pour une lettre mongole de 1241, dont le début, un peu défiguré par une double traduction, était sûrement identique à celui de la lettre d'Äljigidäi, cf. d'Ohsson, III, 86 (« Le lieutenant du maître du ciel sur la surface de la terre, Cacan »).

(1) Il y a ailleurs des parallèles exacts pour les titres donnés à saint Louis dans le préambule de la lettre d'Äljigidäi. Qu'on compare plutôt ce préambule au formulaire de Qalqaśandī, qui nous a conservé les titres que les sultans du Caire employaient dans leurs correspondances diplomatiques en s'adressant à des princes chrétiens (voir H. Lammens, *Correspondances diplomatiques*, dans *Rev. Or. chrét.*, 1904, 151-187, en particulier, p. 167 pour le roi d'Aragon, et l'exemple concret d'une lettre à Louis XII datée de 1510 et que le P. Lammens cite p. 170). Tout y est, y compris les incises « Dieu le maintienne .... », etc.

deux chrétiens de Mossoul qu'il a recours pour son ambassade. Tout naturellement, ces chrétiens orientaux, soucieux de ne pas voir molester leurs coreligionaires de Syrie occidentale et de Palestine par les croisés que saint Louis amenait, ont fait insérer dans la lettre de leur maître un paragraphe protecteur.

Enfin, malgré toutes les formules de la politesse orientale, la lettre d'Äljigidäi à saint Louis est une lettre d'égal à égal là où il ne s'agit que de l'auteur de la lettre et de son destinataire, mais de suzerain à vassal partout où Güyük est en cause. Saint Louis est *rex magnificus*, mais Güyük, le *qaγan*, est *rex terrae*, monarque universel. C'est ce qui ressort aussi peut-être de l'épithète de *filius* appliquée deux fois à saint Louis (1). D'Ohsson (II, 237) a compris qu'Äljigidäi appelait saint Louis « son fils »; mais le sens pourrait être tout autre. Le mot « fils » est employé dans la lettre d'une manière absolue, sans adjectif possessif; or on sait qu'à l'époque mongole, *köbä'ün* (« fils ») en mongol, *oγul* et *oγlan* (même sens) en turc, enfin le mot persan correspondant *pusär*, « fils », sont pris très fréquemment au sens de « prince [de la maison impériale] » (2); si c'est bien dans cette acception que nous devons entendre le *filius*, traduisant *pusär*, de la lettre d'Äljigidäi, ceci impliquera de la part d'Äljigidäi, envers saint Louis, un effort de courtoisie et même de déférence, mais qui laissera tout de même le roi de France, comme de juste, sous l'autorité souveraine de l'empereur mongol.

Dans la lettre d'Äljigidäi, il n'était presque question que de la faveur montrée par les Mongols aux chrétiens, c'est-à-dire de religion et pas de politique. Incidemment, on y lisait bien que le chef mongol souhaitait la victoire des armées chrétiennes, ce qui ne peut s'entendre qu'à propos de la lutte des Croisés contre les Musulmans, mais c'était là un ordre de

(1) Il semblerait que ce ne fût qu'une fois dans la plupart des éditions, car, la première fois, elles ponctuent « legis evangelicae filio, regi Francorum »; mais c'est là l'aboutissement d'un décalage inadmissible qui se répète à travers tous les éléments de l'énumération.

(2) Cf. par exemple *Hist. secr. des Mongols*, § 83 et 129; K. P. Patkanov, *Istoriya Mongolov inoka Magakii*, 91-92; Blochet, *Hist. des Mongols*, II, 274.

problèmes que David et Marc avaient mission de traiter oralement; Äljigidäi priait seulement qu'on accordât créance à leurs propos.

Cette dernière recommandation n'était pas superflue, tant les deux envoyés des Mongols tenaient un langage singulier. Qu'on en juge plutôt. Güyük avait pour mère une chrétienne, fille du prêtre Jean; à l'instigation de sa mère et d'un saint évêque appelé Malassias, il a reçu le baptême le jour de l'Épiphanie (soit cette année, soit trois ans plus tôt, selon les textes) en même temps que 18 princes et beaucoup de grands capitaines (1). Äljigidäi lui-même, puissant bien qu'il n'appartienne pas à la lignée impériale, est chrétien depuis plusieurs années. Si Baiju a si mal reçu les envoyés du pape, c'est qu'il est païen et entouré de conseillers musulmans; mais maintenant, il est subordonné à Äljigidäi, qui se trouve « sur les territoires de la Perse, du côté de l'Orient » (*in finibus Persidis a parte Orientis*). Enfin le sultan de Mossoul est fils d'une chrétienne, aime les chrétiens, ne suit en rien la loi de Mahomet et se ferait volontiers baptiser si l'occasion s'y prêtait. Conclusion : les Francs doivent coopérer avec des gens si bien disposés. L'été prochain (1249), Äljigidäi attaquera le calife de Bagdad qui a fait tant de mal aux chrétiens; mais il importe que le sultan du Caire ne puisse pas aller au secours du calife; c'est au roi de France à l'en empêcher en débarquant en Égypte. Justement saint Louis avait eu connaissance, en arrivant à Chypre, de la lettre écrite de Samarkand par le connétable arménien Sembat le 7 février 1248, et où il était abondamment question de populations chrétiennes et de princes chrétiens. On pensa trouver là une confirmation partielle des dires de David et de Marc.

En réalité, la mère de Güyük n'était pas une fille du prêtre Jean, c'est-à-dire une Kerait, mais Törägänä, qui appartenait, comme on le verra bientôt, soit à la tribu des Uwas-Märkit, qui n'était pas chrétienne, soit à celle des Naïman,

(1) Il y a donc une légère inexactitude dans Grousset, *Hist. de l'Extr.-Orient*, II, 440, d'après qui les envoyés mongols auraient représenté Güyük comme « sur le point de se faire baptiser ».

qui l'était peut-être en partie; et le saint évêque « Malassias » n'a pas coûté un gros effort d'imagination si nous avons là simplement, comme je le crois, le syriaque *mār-ḥasia,* le « Vénérable Saint », épithète usuelle des évêques et que nous connaissons bien jusque dans les textes chinois (1). Mais David et Marc n'ont pas été les seuls, ni même les premiers, à propager ces erreurs. Bar Hebraeus (*Chron. syriacum,* trad. Bruns, 524) dit de Güyük qu'il fut « un vrai chrétien ». La lettre du connétable Sembat, écrite de Samarkand le 7 février 1248, porte que Güyük et les siens se sont convertis au christianisme (*chaam et omnes sui modo facti sunt christiani*). Au retour de son voyage de 1245-1247, André de Longjumeau lui-même avait dit que le souverain mongol était fils d'une chrétienne (2), et la mission d'Ascelin avait recueilli une tradition analogue (cf. *supra,* pp. [43, 46, 47, 56-57]). Dans tous ces récits, Gengis-khan est confondu avec ses premiers successeurs, et l'évêque « Malassias » s'apparente par bien des traits au Rabban-ata d'André de Longjumeau et de Simon de Saint-Quentin et à l'évêque ouigour

(1) Cf. A. C. Moule, *Christians in China,* Londres, 1930, in-8, 157, 150, 226; aussi la lettre de Tamerlan à Charles VI (« *Juvān mār-ḥasiā-i Sulṭāniyah* »; voir *T'oung Pao,* 1914, 637, où « Charles V » est un *lapsus* ou une faute d'impression). La forme Malassias est bien celle donnée à la fois par la lettre d'Odon de Châteauroux, par Vincent de Beauvais et par Guillaume de Nangis; et elle est confirmée indirectement par le « Thalassias » des *Grandes chroniques* (IV, 300). Assemani (*Bibl. orientalis,* III, II, 106 et 480) a adopté Malassias, qu'il interprète par Mar-Elias. On trouve par contre Malachias chez Zarncke (*Der Priester Johannes,* 81) et chez M. Rastoul, Mallachias chez Rockhill (*Rubruck,* XXVII). Mais Mallachias n'est donné, à ma connaissance, que par la traduction française de Guillaume de Nangis, et je n'ai rencontré Malachias que dans une seule source ancienne, les *Ann. S. Rudberti* (*MGH, SS,* IX, 790), qui, sauf peut-être pour le texte même de la lettre d'Äljigidäi, sont tout de même ici une œuvre de seconde main par rapport à Odon de Châteauroux et Vincent de Beauvais.

(2) J'ai dit plus haut (p. [117]) pourquoi André de Longjumeau n'avait pu, contrairement à ce que M. Altaner a pensé, recueillir ces renseignements à la fin de 1246 ou au début de 1247 auprès d'Äljigidäi, puisqu'à cette date Äljigidäi se trouvait encore dans la région de Karakorum. Mais c'est à bon droit, je crois, que M. Altaner a supposé une origine commune aux deux récits; il suffit en effet de remplacer le nom d'Äljigidäi par celui de David pour que tout s'explique, puisque André de Longjumeau avait déjà eu affaire à David dans la région de Tauriz.

Mar-Denha de Bar Hebraeus. Du sultan de Mossoul, nous ne dirons rien, puisque David et Marc eux-mêmes n'ont pas osé prétendre qu'il avait été baptisé (1). Reste Äljigidäi dont le cas est plus délicat et d'un intérêt plus immédiat, puisqu'aussi bien c'est lui qui a envoyé l'ambassade. M. Rastoul a dit qu'Äljigidäi était sûrement chrétien. Sans pouvoir donner ici sur ce personnage une étude d'ensemble dont les matériaux restent très clairsemés et dispersés, il sera bon de préciser un ou deux points.

A vrai dire, en y regardant d'un peu près, nous savons très peu de chose d'Äljigidäi. Son nom est un ethnique tiré de celui de la tribu Äljigin (2), branche des Qonγrāt; mais, pour des raisons très diverses, ces ethniques ont été souvent donnés comme noms à des personnages de tout autres tribus que celles auxquelles leurs noms feraient songer. Von Hammer l'a qualifié de Jalaïr, parce qu'il voyait en lui le Jalaïr Alčïdai que Rašīdu-'d-Dīn mentionne dans son tableau des tribus (Berezin, v, 38-39); mais ce Jalaïr Alčïdai était présent à l'élection de Mongka, ce qui ne dut pas être le cas pour Äljigidäi; les deux personnages, dont les noms ne sont d'ailleurs pas identiques, me semblent donc à séparer (3). Le seul point

(1) Le frère de ce prince de Mossoul était allé en visite d'hommage à Karakorum et était revenu avec Äljigidäi, qu'il accompagna au camp de Baiju le 17 juillet 1247 (cf. *supra*, p. 117).

(2) J'ai déjà fait allusion (p. [117]) à l'explication de ce nom tribal d'Äljigän par le mongol *äljigän*, « âne »; c'est celle qui est donnée par Rašīdu-'d-Dīn (cf. Berezin, *Trudy VOIRAO*, v, 156); l'explication de von Hammer (*Gesch. der Ilchane*, I, 17) par « Longue oreille » semble résulter d'une coupure inadmissible qui retrouverait le mongol *čikin*, « oreille », comme second élément du nom.

(3) Sur l'intervention de ce Jalaïr Alčïdai au moment de l'élection de Mongka, cf. aussi von Hammer, *Gesch. d. Ilchane*, I, 59-60; d'Ohsson, II, 246-247. Il s'est produit des confusions entre les deux noms, et le *Yuan che* appelle une fois (107, 3 *a*) Ngan-tche-ki-tai, c'est-à-dire Aljigidai, le prince, fils de Qačï'un, qui est nommé ailleurs dans le même ouvrage Ngan-tche-tai, Aljidai [* Alčïdaï] (*Yuan che*, 3, 2 *b*), et dont Rašīdu-'d-Dīn orthographie toujours le nom en ایلجیدای Eljidäi; cf. un autre exemple, moins assuré, dans Blochet, *Hist. des Mongols*, II, 12[1]. Mais l'*Histoire secrète* distingue soigneusement entre Äljigidäi et un Alčïdaï qui correspond certainement au Eljidäi de Rašīdu-'d-Dīn (cf. par ex. § 275 et 277). Sous l'année 1251, à propos de l'avènement de Mongka, le *Yuan che* nomme successivement un prince Aljidai (Alčïdaï), qui est sûrement le fils de Qačï'un, et un personnage Aljïdai (Alčïdaï), qui pourrait être le Jalaïr; et ensuite, toujours

certain est que Güyük, quelque temps après son avènement, désigna Äljigidäi pour le remplacer avec pleins pouvoirs dans le Rûm (Asie Mineure), la Géorgie, les régions de Mossoul, de Diarbékir et d'Alep; et il lui constituait une armée considérable, assez analogue à celle dont devait disposer plus tard Hülägü (1). Äljigidäi eut donc alors une situation supérieure à celle de Baiju, qu'il vint rejoindre, comme nous l'avons vu, le 17 juillet 1247 (cf. *supra*, p. [117]). On peut supposer, quoique rien ne l'établisse de façon sûre, qu'Äljigidäi ne resta pas avec Baiju dans la vallée de l'Araxe, mais habita plutôt la région de Tauriz, peut-être même une région de la Perse un peu plus orientale; mais nous sommes alors mal fixés sur ses rapports avec le *basqaq* Arγun. Baiju était orgueilleux et violent, et il est assez vraisemblable que des conflits auraient éclaté assez vite entre lui et Äljigidäi si l'attention de ce dernier n'eût été bientôt accaparée par les intrigues qui accompagnèrent la mort de Güyük et la désignation de Mongka. Äljigidäi, comme nous le verrons, tenait pour la branche d'Ögödäi, à laquelle Güyük appartenait, et il périt dans l'aventure avec ses deux fils. Rien, dans ce que nous savons de lui, n'implique qu'il ait été lui-même chrétien.

Faut-il donc conclure de là que David et Marc étaient, comme on l'a dit parfois, des imposteurs ou, comme l'ont supposé ceux qui leur ont été moins sévères, qu'ils avaient vraiment une mission, mais ont outrepassé leur mandat?

sous la même année, il est question du châtiment d'Äljigidäi, ce dernier étant distinct des deux précédents. La même distinction est observée dans l'*Histoire secrète des Mongols*. Je crois d'ailleurs que les deux noms sont foncièrement différents, et alors qu'Äljigidäi est un ethnique tiré de la tribu Äljigin (Äljigän) des Qonγrat, je vois dans Alčidaï l'ethnique dérivé du nom des Tatar Alčï.

(1) Cf. Juwainī, éd. de Mīrzā Muḥammad, I, 211-212; d'Ohsson, II, 205; de Juwainī les mêmes renseignements ont passé dans le *Chronicon syriacum* de Bar Hebraeus, éd. Bruns, trad., p. 525, et trad. Risch, *Johann de Plano Carpini*, 327. Pour une époque antérieure, nous avons peut-être le même personnage dans le Eljigidai qui était chiliarque dans les troupes de Jöči, selon Waṣṣāf (trad. von Hammer, p. 24), ou dans le Eljigidäi appartenant à une branche des Süldäs et qui était chiliarque des troupes d'Ögödäi (Berezin, dans *Trudy*, xv, 145). En tout cas, comme on le verra plus loin, c'est sûrement lui qui est nommé comme le père d'Arγasun au § 275 de l'*Histoire secrète*, et c'est lui aussi qui y est mentionné pour ses fonctions dans la garde aux § 229 et 278.

Contre la première hypothèse milite le fait qu'André de Longjumeau, dont les Mongols ne pouvaient pas connaître la présence auprès de saint Louis, avait déjà vu David au service des Mongols près de deux ans plus tôt. David accompagna d'ailleurs ensuite la mission envoyée par saint Louis, ce qu'un imposteur n'eût pas fait. Enfin, même après un échec qui est imputable en partie à la mort de Güyük, tous les membres de la mission mongole de 1248-1249 ne disparurent pas. Quand Guillaume de Rubrouck, sur la fin de juillet 1253, parvint au camp du prince Sartaq dans la région de la Volga, il y trouva un des anciens compagnons de David à Chypre, et qui avait raconté dans l'entourage de Sartaq tout ce qu'il avait vu. Ce « compagnon de David », qui savait le syriaque, le turc et l'arabe, était naturellement un chrétien nestorien, vraisemblablement Marc, le second envoyé de 1248; nul, dans l'entourage de Sartaq, ne lui savait évidemment mauvais gré du rôle qu'il avait joué (1).

Mais je ne crois même pas que les envoyés d'Äljigidäi aient pris sur eux de débiter les fables qu'ils ont contées, et c'est ici que je voudrais faire intervenir un passage de Simon de Saint-Quentin que j'ai déjà cité plus haut (p. [111]) : lors de l'arrivée de la mission d'Ascelin au camp de Baiju, le conseiller de celui-ci, ses officiers, ses interprètes « s'enquéraient

(1) Sur le « unum de sociis David », où on a vu longtemps un chevalier du Temple(!) et que Zarncke en 1876 (*Der Priester Johannes*, 88), puis Fr. M. Schmidt en 1885 (*Ueber Rubruk's Reise*, 181) et Rockhill en 1900 ont été les premiers à bien interpréter, cf. Rockhill, *Rubruck*, 102, 205; Van Den Wyngaert, *Sinica Franciscana*, I, 201; *T'oung Pao*, 1930, 208; l'erreur est encore répétée dans Cordier, *Hist. gén. de la Chine*, II, 400. La seule réserve à faire quant à l'identification de ce personnage et de Marc est que Rubrouck parle d' « unum de sociis David », ce qui semble supposer plusieurs *socii* de David; or Marc était seul en nom à côté de David. Je suppose qu'il y a là une légère inexactitude dans la relation de Rubrouck. Schmidt, qui a bien vu que le « unum de sociis David » visait un des membres de la mission de 1248 et qui se trouvait à la cour de Sartaq en 1253, a compris (p. 181, n. 114) un passage subséquent comme signifiant que Guillaume de Rubrouck avait fait traduire la lettre de saint Louis à Acre par un prêtre arménien et « un compagnon de David »; mais c'est une méprise de Schmidt, et le « compagnon de David », dans la relation de Guillaume de Rubrouck, est chez Sartaq la seconde fois comme la première, de même d'ailleurs que les prêtres arméniens; ni lui ni eux ne sont les auteurs de la traduction exécutée à Acre.

habilement et très soigneusement auprès des Frères si les Francs passeraient encore en Syrie. Car [les Tartares] avaient appris de leurs marchands que beaucoup de Francs, disait-on, passeraient en Syrie à bref délai. Et dès ce moment et peut-être antérieurement, ils méditaient entre eux sur les entraves que leurs tromperies pourraient nouer aux pieds des Francs dès leur arrivée, soit par un simulacre de conversion à la foi chrétienne, soit par quelque autre ruse mensongère, afin d'empêcher les Francs de pénétrer sur leurs territoires, c'est-à-dire en Turquie ou en Alep, et ils comptaient simuler au moins pour un temps d'être les amis des Francs qui sont les hommes qu'ils craignent le plus au monde, comme l'attestent les Géorgiens et les Arméniens. » Cette impression que Simon de Saint-Quentin emportait de son séjour au camp de Baiju, un an et demi avant l'arrivée de David et de Marc à Chypre, n'éclaire-t-elle pas les événements qui ont suivi? C'est en pleine conformité avec ce plan, et dûment chargés de l'exécuter, que David et Marc ont parlé de la conversion du grand khan et de tous les siens, et de celle d'Äljigidäi. Mais là encore il ne faudrait pas noircir à l'excès les Mongols et leurs messagers. Il est bien probable qu'Äljigidäi méditait déjà en 1248 cette attaque du califat de Bagdad que Hülägü devait mener à bien quelques années plus tard. Pour ce faire, une diversion franque sur l'Égypte empêchait le sultan du Caire de venir en aide au calife; elle avait en outre l'avantage de tenir les Francs assez loin des territoires de l'Asie Mineure, de la Syrie septentrionale et de la Mésopotamie qui reconnaissaient l'autorité mongole; évidemment on s'entendrait moins bien pour le partage des dépouilles; mais, là encore, les Mongols ne doutaient pas que les Francs ne dussent devenir, à la longue, des vassaux du grand khan. Et quant aux rumeurs de tant de conversions et de baptêmes, leur exagération ne doit pas faire oublier que les chrétiens nestoriens ont joui auprès de Güyük d'une situation exceptionnelle et s'étaient assuré les principaux postes de ministres. La tolérance superstitieuse des Mongols agréait bien mieux aux Nestoriens que le fanatisme musulman, et cette tolérance semble être allée parfois jusqu'à faire attribuer des noms chrétiens

aux enfants de familles qui ne l'étaient pas ou l'étaient fort peu. Les Mongols voulaient les prières des prêtres de tous les cultes, mais Güyük tenait surtout à celles des chrétiens. Le baptême même se donnait volontiers, et peut-être sans que celui qui le recevait y attachât toujours une importance bien grande; Rubrouk pense que Sartaq n'était pas chrétien, mais on n'est pas sûr qu'il n'ait pas été baptisé. Enfin, ces chrétiens nestoriens faisaient volontiers état, vis-à-vis des Croisés, de la communauté de religion, mais, à un moment où les choses s'arrangeaient bien pour eux chez les Mongols, ils en arrivaient presque à préférer ce régime aux avanies que les Croisés ne leur avaient pas toujours épargnées. De là les réflexions assez orgueilleuses insérées à leur instigation dans la lettre de Güyük à Innocent IV; de là aussi les expressions plus modérées, mais non moins nettes, qui sont attribuées à Güyük par la fin de la lettre d'Äljigidäi.

Après en avoir délibéré avec son conseil et avec le légat Odon de Châteauroux, saint Louis décida de répondre à la venue des envoyés d'Äljigidäi par une double ambassade; les envoyés du roi de France repartiraient en même temps que David et que Marc, mais certains reviendraient dès qu'ils auraient remis les messages destinés à Äljigidäi, tandis que les autres continueraient jusqu'à la cour du grand khan. Saint Louis écrivit à Äljigidäi et au grand khan; à l'instigation des envoyés mongols, il fit exécuter, à titre de cadeaux pour le grand khan, une tente-chapelle d'écarlate, où on suspendait des panneaux brodés illustrant la vie du Sauveur (1), et il remit en outre à ses ambassadeurs des morceaux de la vraie croix aussi bien pour Äljigidäi que pour Güyük (2).

(1) C'est Joinville (éd. Wailly de 1868, 47-48, 168) qui décrit en plus grand détail cette chapelle « qui mout cousta ». Les *Grandes chroniques* (IV, 301), qui ont toujours la forme « Tarse » pour « Tartare », spécifient qu'un des panneaux montrait « comment les trois roys de Tarse aourèrent Noster-Seigneur »; mais il resterait à établir que la confusion de « Tartare » (= Mongol) avec « Tarse » (nom du pays ouigour d'où les rois mages seraient partis) existait déjà en 1248, et je crois plutôt que les *Grandes chroniques* ont adopté ici une spécification rétrospective.

(2) Odon de Châteauroux et Vincent de Beauvais donnent sur tous ces points des indications identiques.

Odon de Châteauroux envoya de son côté des lettres au grand khan, à la tante maternelle (?) du grand khan (1), à Äljigidäi et aux prélats nestoriens de l'empire mongol, les invitant tous à reconnaître la suprématie de la communion romaine et à s'y rallier.

Entre temps, les envoyés des Mongols se préparaient au départ. Le jour de Noël et le jour de l'Épiphanie, ils avaient entendu très chrétiennement la messe aux côtés du roi, qui les avait en outre, la première fois, retenus au dîner de la Cour. Le 25 janvier 1249, saint Louis les recevait en audience de congé; le surlendemain 27 janvier, l'ambassade mongole et celle que saint Louis envoyait en retour quittaient ensemble Nicosie pour gagner le continent et s'enfoncer au cœur de l'Asie.

La mission envoyée par saint Louis comprenait, selon Odon de Châteauroux, trois Dominicains, à savoir les frères André, Jean et Guillaume. Vincent de Beauvais dit que la mission se composait, outre le frère André, de deux autres Dominicains, de deux clercs et de deux officiers du roi (2); le frère André était le chef de tous les autres (*capitaneus et magister*). Ces textes doivent faire foi, et il n'y a pas lieu d'admettre, avec les *Grandes chroniques* (IV, 301) et Thomas de Cantimpré, que des Franciscains étaient également au nombre des envoyés de saint Louis (3). La lettre de Jean

(1) *Matertere sue*, lit-on aussi bien chez Odon de Châteauroux que chez Vincent de Beauvais; Guillaume de Nangis (p. 364) a *matri suae* (var. *matre suae*), et sa traduction française donne « à sa mère ». Le Nain de Tillemont (III, 228) dit « à sa tante, ou plutôt à sa mère ». Rémusat (*Mém. sur les relat.*, 53) a traduit par « belle-mère », Zarncke (*Der Priester Johannes*, 81) et M. Altaner (p. 134) par « mère ». Il serait assez naturel que le légat écrivît à cette mère du grand khan qu'on lui a dite chrétienne, n'était que la mère de Güyük, Törägänä, a dû mourir dès la fin de 1246 (toutefois cf. les textes sur le baptême de Güyük, dont certains supposent encore cette mère vivante au début de janvier 1248, à tort d'ailleurs), et surtout vu que nos textes, quand ils parlent de cette mère soi-disant chrétienne, emploient *mater* et non *matertera*. En principe *matertera* signifie « sœur de la mère », « tante maternelle », et le mot ne paraît pas être employé autrement dans le latin du moyen âge. J'ai traduit en conséquence, sans conviction.

(2) Tel est le texte des manuscrits et des éditions anciennes. L'édition de 1624 a ici une lacune regrettable; cf. d'ailleurs *supra*, p. [83], et Altaner, 133.

(3) Thomas de Cantimpré, *Bon. univ. de apibus*, Douai, 1627, in-8, p. 525

Sarrasin précise plusieurs noms (1); l'ambassade comprenait, selon lui, « frere Andrieu de l'ordre de Saint Jaque, et. I. souenz frerez (2), et maistrez Jehanz Goderiche (3), et unz autrez clerz de Poissi, et Hesberz li Sommelierz, et Gileberz (4) de Senz ». Nous pouvons tenir pour pratiquement certain que l'ambassade était composée de trois Dominicains, à savoir André de Longjumeau, Jean et Guillaume; de deux clercs, qui sont évidemment « maistrez Jehanz Goderiche » et le clerc de Poissy; enfin de deux officiers du roi (*servientes regis* comme les appelle Vincent de Beauvais, « *serjans d'armes* » comme traduit Guillaume de Nangis), qui sont non moins clairement « Hesberz li Sommelierz » et Gilbert de Sens (5). De « Jehanz Goderiche », de « Hesberz li Somme-

(II, 54, § 41). Il n'est d'ailleurs pas sûr que Thomas de Cantimpré ait vraiment écrit « duos fratres Praedicatores et duos Minores »; la plupart des mss. (et certaines éditions; cf. par exemple Zarncke, *Der Priester Johannes*, 87) ont seulement « duos fratres minores », et il ne me semble pas impossible que l'addition soit due à quelqu'un qui, sachant bien que saint Louis avait envoyé des Dominicains, a voulu corriger l'erreur de Thomas de Cantimpré; l'intitulé du chapitre (« *De fratribus Praedicatoribus et Minoribus missis...* ») aurait alors été modifié, lui aussi, après coup.

(1) Je prends ce passage dans *Hist. des Crois., Occid.*, II, 569-570, et n'ai pas procédé moi-même à une nouvelle collation des manuscrits. Il n'y a pas à faire intervenir la prétendue relation de Guibert de Tournai dont le P. Golubovich a fait état (II, 362-366), et à sa suite M. Umiński, p. 123; son existence repose sur une méprise de Kervyn de Lettenhove, et il s'agit de la lettre même de Jean Sarrasin.

(2) Il n'y a pas à douter, vu la lettre d'Odon de Châteauroux et les détails de Vincent de Beauvais, qu'il y ait ici une erreur; peut-être la lettre originale de Jean Sarrasin portait-elle « .II. » et non « .I. »; mais peut-être aussi l'inexactitude remonte-t-elle à Jean Sarrasin lui-même.

(3) *Var.* Godriche.

(4) *Var.* Gylebert, Gerbers, Geribers.

(5) Beazley (*Dawn of mod. geogr.*, II, 320) donne, comme compagnons d'André de Longjumeau, « Jehan Goderiche, a priest and a member of the same order, two others friars, various clergy of Poissy, Gerbert de Sens, Herbert 'le Sommelier', two clerks, two sergeants-at-arms, Robert 'the clerk', John of Carcassonne and one William ». C'est mettre bout à bout les indications des divers chroniqueurs sans voir qu'elles se rapportent aux mêmes personnes. On sait que, par une erreur de copie des éditeurs, la liste des membres de l'ambassade a été écourtée dans la réédition de Vincent de Beauvais parue à Douai en 1624 et qui est la plus courante (cf. *supra*, p. 83); je n'y insisterais pas si le P. Batton (*Wilhelm von Rubruk*, 16) n'avait encore donné cette leçon mutilée comme étant le texte véritable de Vincent de Beauvais.

lierz » et de Gilbert de Sens, nous ne savons rien (1). Je reviendrai tout à l'heure aux dominicains Jean et Guillaume. Il reste un dernier personnage, le « clerc de Poissy » de Jean Sarrasin ; on l'a identifié avec une extrême vraisemblance dans les conditions suivantes.

Abel Rémusat a déjà signalé (*Mém.*, p. 52) qu'il était question de ce clerc dans le *Mare historiarum* de Jean de Colonna, où on lit : « Fuerunt autem nuncii domini regis Francorum ad Tartaros quidam pater Praedicator Andreas nomine, cum duobus aliis patribus sui ordinis ; quibus adjuncti fuerunt duo clerici seculares ; quorum unum adhuc viventem ego vidi aetate jam valde decrepitum, qui erat subcantor in ecclesia Carnotensi, Robertus nomine. » C'est ce Robert, sous-chantre à l'église de Chartres, qui serait le « clerc de Poissy » de Jean Sarrasin ; il n'y a rien d'inadmissible dans son passage à un diocèse voisin. Longtemps, ce texte gardait quelque chose d'énigmatique, puisqu'on attribuait le *Mare*

(1) Rockhill (*Rubruck*, XXIX) a dit qu'André de Longjumeau avait pour compagnons, outre deux religieux, « four laymen, one of whom would seem to have been an Englishman ». Mais il n'y a que deux laïcs, qui sont les deux officiers du roi ; par ailleurs le nom de « Goderiche » est attesté en France à cette époque. Les éditeurs de la lettre de Jean Sarrasin (*Hist. des Crois.*, *Occid.*, II, 570) ont signalé l'existence en 1237, parmi les officiers de la maison du roi, d'un « Johannes Goudriche », qui reçoit une certaine somme pour la fourniture de litières, de coussins, de chapeaux, de plumes de paon et de cendaux. Mais il me paraît d'autre part exclu que ce « Johannes Goudriche » de 1237 puisse être le « Jehanz Goderiche » de 1249. Quand Jean Sarrasin dit « maistrez Jehanz Goderiche, et unz autrez clerz de Poissi », on peut bien ne pas pousser ses termes à l'extrême pour en tirer que « Jehanz Goderiche » était lui aussi originaire de Poissy, mais il restera toujours qu'il était clerc, ce avec quoi l'épithète de « maître » cadre parfaitement ; ce ne devait donc pas être lui l'officier de la maison du roi et le fournisseur de 1237. Les mêmes éditeurs de la lettre de Jean Sarrasin ont, à mon avis, raison de ne pas vouloir identifier notre Gilbert de Sens à un mendiant paralysé de même nom, sexagénaire, qui fut guéri en 1274 au tombeau de saint Louis ; il n'est en effet pas bien probable qu'un *serviens* de la maison du roi soit tombé à la mendicité, et le Gilbert de Sens des *Miracles de saint Louis* (*Rec. des Hist.*, XX, 132) était d'ailleurs simple serrurier de son état. [M. Soranzo, *Il Papato*, 134, cite, comme l'un des Dominicains de la mission, « fra Giovanni Goudrich di Carcassona » ; c'est qu'il amalgame les données d'Odon de Châteauroux et celles de Jean Sarrasin. On verra que le dominicain Jean mentionné par Odon de Châteauroux est bien Jean de Carcassonne ; mais il est non moins clair, par la façon dont s'exprime Jean Sarrasin, que « maître » Jehan Goderiche était un clerc séculier.]

historiarum à un dominicain de Rome, archevêque de Messine en 1255, et qui dut mourir vers 1264; celui-là n'avait pu connaître le clerc Robert de la mission de 1249-1251 déjà dans une extrême vieillesse. Mais on est d'accord aujourd'hui pour voir dans le *Mare historiarum* l'œuvre d'un autre Jean de Colonna, également d'origine romaine et dominicain, et qui était très probablement le neveu de Landulphe de Colonna; ce Landulphe de Colonna, Romain, chanoine de Chartres dès 1290, mais résidant à Rome, vint habiter Chartres, où il fut économe du diocèse, de 1299 à 1328, pour se retirer à Rome vers 1329 (1). Jean de Colonna, qui serait son neveu, écrivait vers 1339-1340; enfin, si ce Jean de Colonna est bien l'auteur des notes historiques ajoutées sur un feuillet blanc d'un *Lactance* de la Bodléienne, il est né en 1298 (2). On conçoit qu'ayant éventuellement, dans son adolescence, rejoint à Chartres son oncle le chanoine Landulphe, Jean de Colonna ait pu voir à l'église de cette ville, vers 1315, le vieux sous-chantre Robert, qui devait être alors nonagénaire.

Nous en venons maintenant aux deux Dominicains qui accompagnaient André de Longjumeau, à savoir Jean et Guillaume. Jean est sûrement Jean de Carcassonne dont je parlerai bientôt; le cas de Guillaume est plus embarrassant. Il serait évidemment facile de dire qu'il s'agit d'un Dominicain appelé Guillaume et dont nous ne savons rien (3); mais il y a certains indices que nous ne devons pas négliger. Joinville (p. 48) parle seulement de deux Frères prêcheurs,

(1) Cf. à ce sujet L. Delisle, dans *Bibl. de l'Éc. des Chartes*, t. XLVI [1885], 658-660; Molinier, *Les sources de l'hist. de France*, nos 2910 et 2911. Le *Répertoire* d'Ulysse Chevalier (I, 995) suit encore les anciennes erreurs sur Jean de Colonna.

(2) Molinier écrit 1294, mais il y a là une inadvertance; 1294 est la date des premières notes; l'auteur dit lui-même être né en 1298; cf. Balzani, dans *Arch. soc. Rom. stor. patr.*, VIII [1885], 232, 234, 241, et L. Delisle, *loc. cit.*, p. 660; j'ai cité la date de 1294 d'après Molinier, *supra*, p. [92].

(3) Chapotin, *Hist. des Domin. de la prov. de France*, p. 407, l'appelle « Guillaume de Carcassonne », mais c'est par confusion avec son compagnon Jean de Carcassonne. [M. Soranzo, *Il Papato*, 134, renvoyant à Altaner, 134, prête à ce dernier l'opinion que Guillaume serait le Franciscain Guillaume de Rubrouck et il réfute cette hypothèse. L'hypothèse serait en effet extravagante, mais M. Altaner n'a rien dit de pareil.]

et non de trois; mais il ajoute que ces deux Dominicains « savoient le sarrazinnois ». Ce n'était sûrement pas le cas, on le verra, de Jean de Carcassonne; nous sommes ainsi amenés à supposer que Joinville, en dictant ses souvenirs, ne se rappelait que ceux qui pouvaient se tirer d'affaire par eux-mêmes au cours de leur mission. Mais si le frère Guillaume savait le « sarrazinnois », c'est selon toute vraisemblance que, comme André de Longjumeau, il avait déjà voyagé en Orient; ceci restreint sensiblement le cercle des investigations. Le Guillaume de Montferrat qui avait connu saint Dominique à Rome en 1217 et dont on ne trouve plus de mention après 1237 (cf. *supra*, [61-62]) est hors de question. On songerait plus volontiers à Guillaume de Tripoli, né à Tripoli de Syrie vers 1220, moine dominicain du couvent d'Acre, et qui fut désigné en 1271 (1), avec Nicolas de Vicence, pour accompagner les Polo à Pékin; il aurait pu, dès 1248, être envoyé d'Acre en Chypre auprès de saint Louis. Mais on sait que les deux Dominicains de 1271 rebroussèrent vite chemin, et Guillaume de Tripoli vécut à nouveau dans son couvent; il a laissé sur l'islam un écrit qui est publié (2). S'il avait déjà fait antérieurement le voyage de Mongolie avec André de Longjumeau, on se fût attendu à le voir moins pusillanime et surtout on eût pensé qu'il serait fait allusion à ce premier voyage soit dans les récits de Marco Polo, soit dans son propre ouvrage même; lui aussi me paraît donc à écarter.

Il reste une dernière possibilité, qui n'atteint même pas à la probabilité, mais que je crois cependant bon de consigner ici provisoirement. On se rappelle que la lettre de Jean Sarrasin mentionne, comme ayant fait partie de l'ambassade de saint Louis, « frere Andrieu de l'ordre de Saint Jaque, et. I. souenz frerez ». On a généralement admis, et moi-même ai suivi plus haut cette interprétation, que le « sien frère » désignait un frère en religion, un « confrère », c'est-à-dire que le terme

(1) M. Altaner (p. 87) indique 1273-1271, vraisemblablement à cause de la note 138 de la p. 66, à laquelle il renvoie p. 88. Mais c'est aller contre ce que le texte même de Marco Polo semble imposer; cf. *Marco Polo*, éd. Yule et Cordier, I, 22-24.

(2) Cf. les intéressantes remarques que M. Altaner fait sur ce traité (pp. 85-87).

équivalait simplement ici à « Dominicain ». Rockhill (*Rubruck*, XXIX) est, je crois bien, le seul à avoir compris qu'André de Longjumeau était accompagné par « son frère » (*his brother*). Bien que cette version surprenne au premier abord, elle n'a rien d'impossible dans la lettre du texte, et on devrait alors admettre que ce frère d'André de Longjumeau était Dominicain, lui aussi, étant donné ce que nous disent à ce sujet toutes les sources; par ailleurs, ce serait forcément là le Guillaume d'Odon de Châteauroux, puisque Jean de Carcassonne, comme on le verra, ne pouvait être le frère d'André de Longjumeau; enfin Guillaume, ce frère d'André de Longjumeau et Dominicain comme lui, devrait avoir fait partie de missions en Orient puisque c'est lui, et non Jean de Carcassonne, qui doit être le second des Dominicains sachant le « sarrazinnois » que mentionne Joinville. En somme, Jean Sarrasin, tout comme Joinville, aurait laissé de côté Jean de Carcassonne. Or il se trouve qu'on a trace, à cette époque, d'un missionnaire d'Orient, Dominicain, qui ne s'appelle pas à vrai dire Guillaume de Longjumeau, mais Gui de Longjumeau (Guido de *Longimello*); lui et son compagnon (*socius*) furent mis à mort par les musulmans quelques années avant la prise d'Antioche, c'est-à-dire avant 1268 (1). Le « Willelmus » du manuscrit unique de la lettre d'Odon de Châteauroux ne serait-il pas en définitive le résultat d'une abréviation première mal interprétée et qui aurait visé Gui de Longjumeau (2)?

Enfin, à côté d'André de Longjumeau et de « Guillaume »,

(1) C'est dans des notes que le P. Mandonnet a eu l'amabilité de me confier que j'ai rencontré la phrase suivante de Bernard Gui (*Fratres passi pro fide*, mss. de Rodez, Arch. génér.) : *Occisi quoque sunt gladiis Sarracenorum in eisdem partibus transmarinis fr. Guido de Longimello, vir devotus et sanctus, et socius suus, per aliquot annos ante flebilem Antiochiae captionem et captivitatem.* Le même Gui de Longjumeau est évidemment visé dans ce texte de Martène, *Ampliss. Collectio*, VI, 338 (emprunté à un mss. anonyme de 1367) : *In Antiochia cum caperetur, passus est Stephanus episcopus cum aliis IV fratribus. Ante hanc captivitatem in eisdem partibus passi sunt frater Guido et socii* [*sic*; corr. *socius?*] *ejus.*

(2) Mon idée, en ce cas, serait qu'entre Guido et Wilhelmus s'est interposée une forme Guillelmus, ou à la rigueur qu'Odon avait écrit Guido sous la forme également possible de Wido.

Odon de Châteauroux indique un troisième Dominicain appelé Jean. Il y a déjà plus d'un siècle, Abel Rémusat (*Mém.*, p. 52) a signalé que Bernard Gui mentionnait ce personnage, dans sa *Vie d'Innocent IV*, comme un certain Jean, surnommé « de Carcassonne », bien qu'il fût Français d'origine (et non Provençal) (1). On ne paraît pas avoir remarqué qu'un renseignement suppémentaire était fourni par une autre œuvre de Bernard Gui, l'*Historia fondationis conventum ordinis Praedicatorum Tolosanae et Provinciae provinciarum*. Bernard Gui y raconte, entre autres, la fondation du couvent de Carcassonne, et, parmi les frères se trouvant au couvent en 1252, nomme « Johannes de Carcassona, sic dictus, erat tamen Gallicus natione, neposque domini Clarini episcopi Carcassonensis... » (2). Enfin, outre les ouvrages conservés et publiés de Bernard Gui, il y avait de lui au couvent de Carcassonne, avant la Révolution, des manuscrits aujourd'hui disparus, mais dont l'un au moins a été largement utilisé par Souèges dans l'ancienne *Année dominicaine* (3). Bernard

(1) « Anno Domini MCCXLVIII... [*saint Louis arrive en Chypre*]. Inde verò misit Rex Ludovicus Fratrem Andream, & Fratrem Johannem cognominatum de Carcassona, erat tamen Gallicus natione, Ordinis Fratrum Praedicatorum, ad Regem Tartarorum cum magno apparatu & ornamentis Ecclesiasticis preciosis, ut invitaret eum ad Fidem Christi, quoniam credebatur quod dictus Rex ad Fidem nostram suum animum inclinabat... » (Muratori. *Rer. Ital. SS.*, III [1723], 591). Abel Rémusat ajoute en outre une référence à la *Vie d'Innocent IV* par Amalric Auger, mais il a dû faire quelque confusion, ou bien a voulu indiquer seulement que le texte d'Amalric Auger s'apparentait d'une façon générale à celui de Bernard Gui, mais le nom de Jean de Carcassonne n'y apparaît pas (cf. Muratori, *SS*, III, II, 400; ou Eccard, *Corpus hist. Medii Aevi*, II [1723], 1773-1774).

(2) E. Martène et U. Durand, *Veter. scriptor... ampl. collectio*, VI [1729], 475; cf. aussi *Rec. des hist.*, XXI, 696. C'est d'après Martène que l'indication a passé dans la *Gallia christiana*, VI, 886.

(3) Sur l'ancienne *Année dominicaine*, cf. *supra*, pp. [88-89]. Les travaux fondamentaux sur Bernard Gui sont le mémoire de Léopold Delisle dans les *Not. et Ext.*, XXVII, 2ᵉ partie, 169-455, et la notice due à M. A. Thomas dans *Hist. litt. de la France*, XXXV [1921], 139-232. Delisle a déploré la disparition des mss. de Carcassonne, mais ni lui ni M. Thomas n'ont connu ce que l'ancienne *Année dominicaine* leur a emprunté; je puis garantir, pour avoir manié un certain nombre des volumes, qu'il vaudrait d'extraire de cette précieuse compilation tout ce qu'elle a conservé des mss. perdus de Bernard Gui. Les indications de Mahul, *Cartulaire et Arch. de Carcassonne*, in-4, en particulier celles du t. VI, p. 464, où il est question d'un manuscrit de B. Gui, me semblent aller à l'en-

Gui, qui fut nommé prieur du couvent de Carcassonne en 1297, était naturellement en mesure de se renseigner sur l'histoire de ce couvent. C'est de ces manuscrits de Carcassone que Souèges a tiré les matériaux de la notice suivante, placée sous le 20 juillet (1) :

A Carcassonne le Venerable Pere Jean surnommé de Carcassonne, du nom de sa famille, car il étoit Champenois de nation. Le zele qui l'embrazoit pour la conversion des peuples, le faisoit singulierement cherir du roy saint Loüis, qui l'envoya avec plusieurs autres de ses Freres aux Tartares, pour les inciter de sa part à embrasser le Foy de Jesus-Christ. S'étant rendus à saint Jean d'Acre, autrement Ptolémaïde, ils furent encore cent journées au-delà, où ils travaillèrent glorieusement pour la dilatation de la Foy. Ce Pere en étant revenu, rapportoit avec des singuliers sentimens de devotion, ce qu'il avoit vû, oüi dire, & souffert en ce voyage. Il fut quelque temps Conventuel à Carcassonne, avec les Venerables Peres Martin Donadieu (duquel nous avons écrit la vie au troisième de May,) et Pierre Regis (de qui nous parlerons à l'onzième d'Aout,) ausquels il racontoit ces particularitez, que le tres-pieux & tres-soigneux Ecrivain Bernard Guidonis apprit de leur bouche, lorsqu'ils vivoient aussi ensemble au même Convent, où il les écrivit, selon qu'on les trouve dans l'un de ses manuscrits qui se gardent dans cette bibliothèque, d'où nous les avons prises. Il y ajoute que ce Pere Jean portoit le visage d'un Saint, par les traits de la grace qu'on y voyait admirablement reluire. Le principal sujet qui l'obligea d'aller à Carcassonne, fut que le roy S. Loüis, Fondateur de ce Couvent, voulant y donner des nouvelles marques de sa pieté envers Dieu, & de son amour & estime pour les Religieux, leur envoya un ornement entier d'une belle étoffe de couleur de saffran, pour faire l'office divin avec plus de decence (2). Cet ornement contenoit le devant d'autel, la chasuble, les deux Dalmatiques, & les autres choses requises pour le Service divin. Ce pieux Monarque choisit nôtre Pere Jean pour faire ce present; à quoy, outre le motif particulier de son merite & de sa religion, il pourroit s'être porté par la consideration de l'Evêque de Carcassonne, nommé Clerin, oncle de nôtre Religieux, & très recommandable comme luy pour sa sainteté, & pour sa science. Il

contre de tout ce qu'on sait par ailleurs. Mon attention a été attirée d'abord sur les textes de l'ancienne *Année dominicaine* par une note du recueil manuscrit du P. Balme (sur lequel cf. *supra*, p. [61]).

(1) 2e vol. de juillet, paru en 1691, p. 1049; BN, H 4405. En marge : *1260... ex Mss. Carcas. Bern. Guido.*

(2) Note marginale : « *De Exameto crocco, pulchro & bono*, dit Guidonis. »

> étoit grandement affectionné à tous les serviteurs de Dieu, & singulierement à nos Peres, ausquels même il offrit au commencement de leur fondation, & avant qu'ils fussent bâtis, le Prieuré de sainte Marie du Vieux-Bourg; mais ils s'excuserent de le prendre à cause de la pauvreté étroitement mendiante qu'ils professoient. Ce Prélat étant allé par je ne sçay quelle occasion au Puy en Velay, y deceda, & voulut être enseveli dans nôtre Eglise. Son digne neveu sortit de Carcassonne, & pourroit être qu'étant Champenois, & du couvent même de Troyes, il s'y retira, & y finit sa sainte vie; mais n'en trouvant rien de certain, ce que nous avons dit suffira pour le représenter comme un de ces chevaux Evangéliques, qui selon le Prophete Zacharie, au chapître 6. verset 7. de sa Prophetie, étans animez d'une vigueur & d'une force extraordinaire, cherchent à courir toute la terre. Qui autem erant robustissimi exierunt, & quaerebant ire, & discurrere per omnem terram...

Ce texte, pour important qu'il soit, n'est pas toujours aussi précis que nous le souhaiterions; nous aimerions en outre à pouvoir y faire un départ certain entre le fond pris de Bernard Gui et les additions qui sont le fait de Souèges. Tel quel, voyons ce qu'il nous apprend.

On remarquera d'abord que B. Gui, nommé prieur du couvent de Carcassonne en 1297, n'a pas connu personnellement le P. Jean de Carcassonne, et tient les détails concernant la mission chez les Mongols des PP. Martin Donadieu et Pierre Regis, à qui le P. Jean les avait contés. Du P. Pierre Regis, je sais seulement qu'il était originaire de Fanum-Jovis, et fut lecteur du couvent de Carcassonne en 1252 (1). Malgré le renvoi de Souèges à une notice qu'il devait donner sous le 11 août, et bien que les volumes d'août de l'ancienne *Année dominicaine* soient encore de lui, on n'y trouve rien sur le P. Regis à la date annoncée, et la nouvelle *Année dominicaine*, qui est munie d'un index, n'a rien sur lui sous aucune date; il me paraît donc probable que Souèges ait omis accidentellement, sous le 11 août, une notice qu'il comptait vraisemblablement emprunter, elle aussi, aux manuscrits de Bernard

(1) Le renseignement est fourni par B. Gui, *Historia fundationis..*, dans Martène et Durand, *Vet. Scr... ampl. coll.*, VI, col. 475-481; cf. aussi BN, Lat. 5486, 256 suiv. Je suppose que « Petrus Regis de Fano-Jovis » était originaire de Fanjeaux, arrondissement de Castelnaudary (Aude).

Gui conservés dans le couvent de Carcassonne (1). C'est en tout cas très expressément à ces mêmes manuscrits que Souèges doit la biographie de Martin Donadieu qu'il a publiée sous le 3 mai (2); comme il le dit, c'est la seule qui existe, car tous les historiens de l'ordre, pendant quatre siècles, n'avaient rien su de ce religieux. Si on corrige quelques indications contradictoires qui paraissent dues, chez le P. Souèges, à des négligences et des fautes d'impression, il semble que, deux ans après que des lettres patentes de saint Louis, en date du milieu de 1247, eurent fait créer un couvent de Dominicains à Carcassonne, Martin Donadieu, originaire de Grasse (3), y reçut l'habit des mains d'un Dominicain assez connu, le Catalan Ferrer, premier prieur du nouveau couvent. Entré dans ce couvent de Carcassonne en 1249, le P. Martin Donadieu y demeura un demi-siècle, jusqu'à sa mort qui survint le 3 mai 1299, sous le priorat de Bernard Gui; il était la chronique vivante du couvent depuis sa fondation, et Bernard Gui doit beaucoup à ses récits (4).

Dans l'histoire du P. Jean de Carcassonne, un point est bien acquis. Bernard Gui nous l'a nommé dans l'*Historia fundationis* comme se trouvant au couvent de Carcassonne en 1252;

(1) Je ne sais pourquoi Souèges voulait placer cette biographie sous le 11 août. C'est sous cette même date qu'il parle, très brièvement d'ailleurs, d'André de Longjumeau, à raison de la translation de la Couronne d'épines qui est fêtée ce jour-là; mais je ne vois aucun lien à établir entre la translation et Pierre Regis. Le plus probable est que les manuscrits de Bernard Gui plaçaient la mort de Pierre Regis au 11 août.

(2) *L'Année dominicaine*, mai 1re partie, Amiens, 1686. in-4, pp. 95-99; BN, H 4102.

(3) Il s'agit de Lagrasse, chef-lieu de canton de l'arrondissement de Carcassonne (Aude).

(4) « Il estoit fort soigneux de s'instruire des choses de l'Ordre, sur tout ce qui regardoit son institution & son progrès, & en estoit si bien informé, qu'il auroit dit année par année tout ce qui y estoit arrivé, & qui estoit venu à sa connaissance jusqu'à son temps : & c'est uniquement de luy que le Père Guidonis assûre avoir appris tout ce qu'il a écrit dans son Manuscrit de la fondation du couvent de Carcassonne, de son avancement, & des premiers Religieux qui y fureut assignez. & des Prieurs qui l'avoient gouverné jusqu'alors... » (Souèges, sous le 3 mai, p. 98). Je suis toutefois surpris que dans l'*Historia fundationis conventuum*... de B. Gui, où on trouve bien les PP. Jean de Carcassonne et Pierre Regis parmi les premiers religieux du couvent de Carcassonne, le nom de Martin Donadieu semble omis.

le P. Souèges a parlé, d'après un manuscrit perdu de B. Gui, des récits que Jean de Carcassonne faisait de son voyage de Mongolie aux P.P. Martin Donadieu et Pierre Regis. Il est donc certain qu'après le voyage de Mongolie, dont il était de retour à Césarée en 1251, Jean de Carcassonne habita le couvent de Carcassonne un temps plus ou moins long. Mais s'il y était effectivement dès 1252, comme l'*Historia fundationis* de B. Gui semble l'impliquer, nous devrons admettre qu'il est rentré en France immédiatement après la mission de Mongolie et sans attendre que saint Louis quittât l'Orient à son tour. Il se pourrait toutefois, si le P. Jean avait appartenu au couvent de Carcassonne avant de partir pour la croisade, que, dans son tableau rétrospectif de 1252, B. Gui le comptât encore, malgré son absence, comme un des frères de ce couvent où il revint certainement par la suite. Voyons donc si nos textes nous fournissent quelques indices à ce sujet.

Certainement dans son *Historia fundationis*, et très probablement dans la notice latine perdue dont le P. Souèges s'est inspiré, Bernard Gui a dit que le P. Jean était le neveu de Clarin, évêque de Carcassonne. Ce Clarin est bien connu; nommé évêque de Carcassonne en 1226, il est mort le 25 ou le 26 avril, ou peut-être le 26 mai, de 1248 (1). A la mort de l'évêque Clarin, le couvent dominicain de Carcassonne existait depuis moins d'un an (2); la notice recueillie par Souèges atteste toutefois l'intérêt fervent que Clarin montrait à la nouvelle fondation. Si la notice dit vrai en supposant que, lorsque saint Louis eut à faire porter les ornements qu'il offrait au couvent de Carcassonne, il choisit le P. Jean à raison de sa parenté avec l'évêque Clarin, ceci paraît impliquer que l'évêque ait été encore vivant à ce moment-là. La venue du P. Jean à Carcassonne se placerait ainsi entre le milieu de 1247 et avril-mai 1248. Le P. Jean resta

(1) Cf. *Gallia christiana*, IV, col. 886.

(2) Les indications de Bouges, *Hist. de Carcassonne* (1741), passées dans Mahul, *Cartul. de Carcassonne*, V, 415, et VI, 451, sur un couvent dominicain qui aurait été fondé dès 1230 à Carcassonne grâce aux libéralités de l'évêque Clarin, me paraissent en contradiction avec l'*Historia fundationis* de B. Gui, et je les ai négligées; s'il fallait leur accorder quelque crédit, mon raisonnement n'en serait pas atteint, et il n'y aurait qu'à le faire remonter éventuellement de quelques années.

alors quelque temps au couvent, mais bientôt son oncle l'évêque mourut. Par ailleurs, si saint Louis avait désigné le P. Jean pour porter les ornements à Carcassonne, il n'était assurément pas allé le chercher à cette fin dans le couvent de Troyes; pour recevoir une telle mission, il faut que, dans des conditions inconnues, ce Champenois se soit trouvé préalablement à la Cour. Aussi, au milieu de 1248, quand saint Louis vint s'embarquer pour la croisade, le P. Jean dut-il demander et obtenir d'accompagner le souverain qui le connaissait et l'estimait. Et c'est ainsi que ce Dominicain, qui presque sûrement n'avait jamais vu l'Orient jusque-là, aura été adjoint par saint Louis aux deux autres Dominicains qui étaient, eux, d'anciens missionnaires d'Orient et parlaient « sarrazinnois ». Puis, soit dès 1251-1252, soit à la rigueur plus tard, le P. Jean revint à son couvent d'adoption. La notice du P. Souèges, si elle repose bien encore ici sur le manuscrit de B. Gui, force à admettre toutefois que le P. Jean ne finit pas ses jours dans le Midi; mais c'est jusqu'ici une supposition gratuite que de penser qu'il mourut à Troyes.

Je me demande même si, par cette reconstitution assez hypothétique de la vie du P. Jean, nous ne pouvons pas rendre compte de son nom de « Jean de Carcassonne ». Le P. Souèges nous dit que « Carcassonne » était le « nom de sa famille », mais qu'il était Champenois. Il y a cependant une coïncidence bien étrange à voir un moine champenois dont le nom de famille est « Carcassonne » et qui vient précisément vivre loin de son pays, dans le couvent de Carcassonne. Les termes de B. Gui (« dictus » et « cognominatus ») sont peut-être susceptibles d'une autre interprétation. Le P. Jean, Champenois, donc Français, Gallicus comme le dit B. Gui, aurait été « dit » ou « surnommé » « de Carcassonne » dans l'entourage français de saint Louis pendant la croisade, parce qu'il s'était, quelque temps avant la croisade, fixé au couvent de Carcassonne. Puis ce surnom lui est resté, et a continué de s'attacher à lui, même après qu'il fut rentré d'Orient; c'est pourquoi B. Gui a encore pu le recueillir des lèvres de Martin Donadieu ou de Pierre Regis. Telle est du moins l'explication vers laquelle j'irais de préférence.

L'ambassade de saint Louis, composée de tout le personnel que nous venons d'énumérer, partit de Nicosie, en compagnie des envoyés mongols, le 27 janvier 1249 (1). Au bout de peu de temps, ajoute Vincent de Beauvais, le frère André, chef de l'ambassade, envoya à saint Louis une lettre dont le roi transmit la copie à la reine Blanche en même temps que la copie de la lettre d'Äljigidäi (2).

Tel est du moins le sens que je donne au texte de Vincent de Beauvais. M. Altaner (p. 135) a pensé autrement. Pour lui, les vraisemblances sont en faveur de deux lettres d'Äljigidäi, de dates différentes, et dont saint Louis fit passer les copies en France à des moments différents. La première serait naturellement celle apportée par David et par Marc. La seconde serait la réponse d'Äljigidäi, écrite après l'arrivée d'André de Longjumeau auprès de lui et qui serait parvenue à saint Louis en même temps que la lettre d'André de Longjumeau lui-même (3).

Je crois que l'hypothèse de M. Altaner doit être abandonnée. Comme lui-même l'a rappelé, la date à laquelle on eut des nouvelles de l'ambassade est précisée par la lettre de Jean Sarrasin : « Et quand ce vint à la mis quaresme, li roiz oi nouvelles de cez mesaiges... »; et M. Altaner a indiqué non moins correctement que la mi-carême (= Dimanche *Laetare*) de

(1) D'Ohsson (*Hist. des Mongols*, II, 242) donne la fausse date du 10 février 1249 d'où « about the middle of February, 1249 » de Rockhill (*Rubruck*, XXIX), devenu « in the middle of February, 1248-9 » dans Beazley (*The dawn of mod. geogr*, II, 318), et février 1249 dans Malein, *loc. cit.*, 194 et chez M. Jarl Charpentier (*Vilhelm av Ruysbroeck, resa genom Asien*, Stockholm, 1919, in-8, p. 119). Le « 27 janvier 1248 » de Cordier, *Odoric de Pordenone*, XVI, et *Hist. gén. de la Chine*, II, 396, reproduit une inadvertance manifeste d'Abel Rémusat, *Mém.*, 54, et 56. Röhricht, en général très sûr, indique une fois le 25 janvier 1249 (*Reg. Reg. Hieros.*, p. 415), et partout ailleurs le 15 janvier (*Kleine Studien*, p. 16; *Reg. Reg. Hieros.*, p. 306; *Gesch. d. Kön. Jerusalem*, 877).

(2) *Super omnes autem frater Andreas capitaneus et magister a rege constitutus, non multopost ad eundem regem literas misit. Quarum transcriptum dictus rex matri sue Blanche regine in Franciam vna cum transcripto literarum Erchelthay transmisit* (XXXII, 94).

(3) Sans parler d'une nouvelle lettre d'Äljigidäi, Abel Rémusat (*Mém.*, 54) avait cru aussi qu'André de Longjumeau n'avait écrit à saint Louis qu'après avoir vu ce général. C'est également l'avis qu'a exprimé récemment le P. Batton (*Vilhelm von Rubruck*, 17), mais le texte de Vincent de Beauvais qu'il invoque comme fondant cette opinion « avec certitude », et qui est celui-là même que je viens de reproduire à la note précédente, n'indique rien de ce genre.

1249 était le 14 mars. Du 27 janvier au 14 mars, conclut-il, il y a 46 jours, ce qui est assez pour le voyage de Nicosie au camp d'Äljigidäi et l'envoi de nouvelles de ce camp à Nicosie, à la condition que le camp d'Äljigidäi fût alors beaucoup plus à l'Ouest que n'était le détachement d'armée mongol où André de Longjumeau avait vu David vers la fin de 1246 (1).

Mais il n'y a aucune raison de supposer que saint Louis ait envoyé si vite en France la lettre d'Äljigidäi apportée par David et Marc. La lettre d'Odon de Châteauroux, qui porte exactement sur les mêmes événements et contient les mêmes documents, est du 31 mars 1249; on est amené à supposer *a priori* que la lettre d'envoi de saint Louis, pour les mêmes documents, est sensiblement de même date; et qu'il a donc pu y joindre encore un document parvenu vers le 14 mars. Quant à la distance où se trouvait Äljigidäi, et même à ne pas tenir compte des sept mois qui se sont écoulés entre la rédaction de la lettre d'Äljigidäi et sa remise par David, il semble impossible de la réduire à la proportion des délais que laisse l'intervalle entre le 27 janvier et le 14 mars. Même à faire aller directement les envoyés de saint Louis par Antioche, il y avait 35 jours d'Antioche à Tauriz, soit au total 70 jours dans les deux sens, auxquels il faudrait encore ajouter le trajet de Nicosie à Antioche et d'Antioche à Nicosie; on pourrait supposer l'envoi d'un courrier rapide pour le message de retour, mais même ainsi les 46 jours de M. Altaner sont insuffisants. D'autre part, comme on l'a vu et le verra encore bientôt, Äljigidäi n'avait alors aucune raison de pousser vers l'Ouest, bien au contraire, et la situation en Mongolie réclamait toute son attention. Enfin, si on eût eu une nouvelle lettre d'Äljigidäi arrivée vers le 14 mars et qui aurait relaté l'arrivée d'André de Longjumeau au camp du général mongol, il est invraisemblable que nous ne trouvions

(1) M. Altaner parle ici, en réalité, du camp d'Äljigidäi lui-même pour la première mission d'André de Longjumeau; j'ai indiqué plus haut (p. [170]) pourquoi c'était impossible. [M. Soranzo, *Il Papato*, 134, dit que la mission mit 47 jours a atteindre le camp d'Äljigidäi; il s'agit ici évidemment de l'intervalle entre le 27 janvier et le 14 mars, et M. Soranzo a pris par erreur la date de l'arrivée de la lettre d'André de Longjumeau à Nicosie pour celle où la mission joignit le général mongol.]

rien au sujet de cette lettre et de son contenu ni chez Odon de Châteauroux quinze jours plus tard, ni chez Vincent de Beauvais, ni dans la lettre de Jean Sarrasin.

Quel est l'itinéraire suivi par l'ambassade d'André de Longjumeau au début de son long voyage? L'idée courante est qu'elle débarqua sur la côte asiatique à Antioche, ce qui est conforme à la géographie et attesté par un texte formel de Joinville (1). On a vu cependant que la notice du P. Jean de Carcassonne par B. Gui, telle du moins qu'elle nous a été transmise par le P. Souèges, veut que l'ambassade ait d'abord gagné « Saint-Jean d'Acre, autrement Ptolémaïde ». Je ne crois pas qu'il faille s'y arrêter, ni chercher la corroboration d'un crochet de navigation au sud par Saint-Jean d'Acre dans le fait que Théodule, clerc d'Acre, s'était joint ou se joignit à la mission. Le texte de Rubrouck qui nous parle de ce Théodule d'Acre le fait partir de Chypre même avec André de Longjumeau (2); et

(1) « Li messagier le roy arrivèrent au port d'Anthioche; et dès Anthyoche jusques à lour grant roy... » (éd. de Wailly, p. 168).

(2) Je suis d'accord avec M. Altaner (p. 134) pour penser que Théodule d'Acre se joignit à la mission à titre privé, et qu'on ne doit pas voir en lui l'un des deux « clercs » qui faisaient réellement partie de l'ambassade. [Je ne puis par suite me rallier à l'hypothèse de M. Soranzo, *Il Papato*, 134, qui fait de Théodule (en l'appelant Théodore) le second « clerc » de la mission.] On sait que Théodule resta en Perse, pour n'arriver à Karakorum qu'en 1253. Rockhill traduit (*Rubruck*, p. 178) de façon un peu inexacte quand il écrit : « A certain clerk had come there from Acon »; le texte (*fuerat ibi quidam de Acon clericus*) signifie : « A certain clerk from Acon had come there »; le clerc était d'Acre, mais venait de Chypre. Par la suite, d'autres phrases concernant ce Théodule ont été également mal comprises. Le texte porte : *Tunc quesivit Mangu nomen episcopi. Dicebat quod vocaretur Odo* [var. Oto]. *Unde dicebat illi de Damasco et magistro Willelmo quod* [var. *qui*] *fuerat clericus domini legati* (*Rec. des voyages*, IV, 311; *Sinica Franciscana*, I, 254). De Backer (*Guillaume de Rubrouck*, p. 160) est incohérent. Rockhill a traduit (*Rubruck*, 179) : « Then Mangu asked the name of the bishop. He said that he was called Oto. And he went on to tell him of Damascus and of master William, who was clerk of the lord legate. » Du coup, un « William », clerc du légat, figure à l'index. Des versions analogues se trouvent dans A. Matrod, *Le voyage de frère Guillaume de Rubrouck*, p. 78, dans A. I. Malein (*Joann de Plano Carpini, Vil'gelm de Rubruck*, 1911, in-8, p. 124) et tout récemment encore dans Manuel Komroff (*Contemporaries of Marco Polo*, Londres, 1928, in-8, 137). Mais le sens est évidemment : « Mangu (= Mongka) demanda alors [à Théodule] le nom de l'évêque [dont Théodule avait parlé auparavant]. Et il (= Théodule) dit que (cet évêque) s'appelait Odon. Et il disait ensuite à l'homme de Damas et à maître Guillaume qu'il (= lui-même, Théodule) avait été clerc du seigneur légat. » L' « homme de Damas »

quant à la mention d'Acre dans la vie du P. Jean de Carcassonne, elle nous parvient par l'intermédiaire de Donadieu ou de Regis, de qui Bernard Gui l'a tenue; on imagine sans peine qu'un des narrateurs ait fait quelque confusion, étant donné qu'Acre était le grand port où les Latins allaient aborder quand ils se rendaient en Terre Sainte et qu'il y fut leur dernier point d'appui.

Il est probable que c'est en arrivant aux confins du territoire vraiment tenu par les Mongols, dans la région de Mossoul, qu'André de Longjumeau envoya à saint Louis la lettre que le roi reçut vers le 14 mars 1249 (1). A partir de ce moment, une grande obscurité règne sur les mouvements de l'ambassade jusqu'à son retour à Césarée, après mars 1251. Joinville (pp. 168-175) donne à cette occasion des informations nombreuses sur les Mongols, en partie traditionnelles, en partie purement légendaires, et dont on trouve aussi une version assez déformée, remontant indirectement à quelqu'un des membres de l'ambassade, dans le *Bonum universale de api-*

est un chrétien venu de Damas à Karakorum en 1253 et que Rubrouck vient de mentionner; quant à maître Guillaume, c'est maître Guillaume Boucher, l'orfèvre de Karakorum. Enfin si Théodule, qui se prétend envoyé par l'évêque Odon, ajoute qu'il a été secrétaire du seigneur légat, il n'y a là rien que de très conséquent dans son imposture, puisqu'il vient de Chypre où se trouve le cardinal Odon de Châteauroux, et que ce cardinal est légat pontifical auprès de saint Louis. Le passage est traduit correctement dans J. Charpentier (*Vilhelm av Ruysbroeck, resa*, 210) et dans Herbst (*Der Bericht*, 89), sauf que M. Herbst a « Kleriker eines Herrn Legaten », à corriger en « Kleriker des Herrn Legaten ».

(1) « Et quant ce vint a la mis quaresme, li roiz oi nouvelles de cez mesaiges, et que il s'en aloient la banière levée au maistre des Tartarinz, par mi la terre des mescreanz, et que il avoient ce que il vouloient par la doutance des mesaiges au mestre des Tartarinz » (lettre de Jean Sarrasin). Ceci ne me paraît pas favorable à l'hypothèse de M. Rastoul selon laquelle la lettre d'André de Longjumeau aurait été écrite d'Antioche, puisque Antioche était encore aux mains des Latins. Mais c'est cette lettre qui a dû faire connaître à Nicosie le passage de l'ambassade par Antioche, retenu par Joinville. On remarquera qu'à prendre strictement la lettre de Jean Sarrasin, elle-même implique qu'André de Longjumeau ait écrit la lettre parvenue à Nicosie vers le 14 mars avant d'avoir joint Äljigidäi. Jean Sarrasin mentionne en effet deux fois le « maître des Tartarins », et il doit s'agir du même personnage dans les deux cas. La seconde fois, c'est bien Äljigidäi qui est visé puisque c'est lui qui a envoyé les messagers. Or, la première fois, il est dit que la mission de Longjumeau allait la bannière levée vers le même « maître des Tartarins »; c'est donc bien qu'elle n'avait pas encore atteint le camp d'Äljigidäi.

bus de Thomas de Cantimpré (p. 525); mais ni l'un ni l'autre ne renseigne sur l'itinéraire qu'André de Longjumeau a suivi. Guillaume de Rubrouck, qui a vu André de Longjumeau en Syrie après le retour de celui-ci et avant que lui-même se mît en route pour les mêmes régions, est de beaucoup celui à qui nous devons les indications les plus précises. Ce ne sont que des bribes, mais c'est avec elles qu'on a tenté et qu'on doit bien tenter de reconstituer ce voyage mémorable dont il ne semble pas que nul de ceux qui l'ont fait ait jamais écrit la relation (1).

D'après Joinville, les ambassadeurs, en allant vers les Mongols, « dès Anthyoche jusques à lour grant roy trouvèrent bien un an d'aleure, à chevauchier dix lieues le jour » (Wailly, p. 168). La vie de Jean de Carcassonne extraite des manuscrits de Bernard Gui dit au contraire que, « s'étant rendus à Saint-Jean d'Acre, autrement Ptolémaïde, ils furent encore cent journées au delà ». Quoi qu'il en soit de ces mesures approximatives, il est certain que les voyageurs furent en route, aller et retour, et avec des arrêts que nous ignorons, un peu plus de deux ans. Mais on n'est pas d'accord sur le terme extrême où leurs pérégrinations les avaient conduits. A Karakorum, ont pensé Rémusat en 1822 (*Mém.*, p. 51) et Zarncke en 1876 (*Der Priester Johannes*, 82); de même M. J. Charpentin (*Wilhelms av Ruysbroeck, resa*, p. 117); et M. Altaner l'a répété encore récemment sans autre remarque (pp. 110, 136). Mais, entre temps, Rockhill en 1900 (*Rubruck*, XXXII) et Beazley en 1901 (*The dawn of mod. geog.*, II, 318) se sont prononcés non moins formellement pour la vallée de l'Emil, à l'Est de l'Ala-köl, qui est lui-même à l'Est du lac Balkach. M. Rastoul s'est abstenu. On doit donc admettre que les indications de Guillaume de Rubrouck n'ont pas paru assez précises pour donner directement la solution, et nous devons tenter de l'assurer en combinant ces informations et ce que les historiens orientaux nous apprennent sur la fin du règne de Güyük et sur la régence qui s'ensuivit.

(1) Le P. Batton (*Wilhelm von Rubruk*, 48) et le P. Van Den Wyngaert (*Sinica Franciscana*, I, 224) parlent comme si on avait une relation due à André de Longjumeau lui-même; c'est une inadvertance, née d'une lecture trop rapide de Rockhill, *Rubruk*, 136, n. 3.

Lorqu'Ögödäi mourut, probablement le 11 décembre 1241, et en attendant l'élection d'un nouvel empereur par la diète des princes, le pouvoir fut exercé par sa veuve, la « sixième impératrice » (*lieou houang-heou*) des textes chinois, celle que nous appelons généralement « Turakina » (= Türäkinä), mais dont le vrai nom paraît avoir été plutôt Törägänä (1). C'était une captive de guerre, qui avait été auparavant la femme d'un Märkit (2). De là vient peut-être que Rašīdu-'d-Dīn fait d'elle une Märkit (3); mais, d'aprês les textes chinois, c'était une Naïman (Nai-man-tchen, ethnique féminin de Naïman) (4). Il faudrait presque sûrement donner raison aux textes chinois si Törägänä avait été chrétienne, car on trouve des mentions assez nombreuses de Naïman chrétiens, non de Märkit. Mais, malgré les bruits qui ont couru et que David a amplifiés à Chypre, rien ne montre que Törägänä ait été baptisée; Plan Carpin, qui l'a connue dans l'été de 1246, ne l'a certainement pas cru; il faut ajouter d'ailleurs que Törägänä reçut alors l'envoyé d'Innocent IV avec bienveillance, et elle peut être pour quelque chose dans la faveur dont les chrétiens jouirent autour de son

(1) « Dörägänä » dans *Hist. secr. des Mongols*, § 198; T'o-lie-ko-na (= Töräгäna) dans *Yuan che*, 106, 1 *a*, et 114, 1 *a*; la « 6e impératrice T'ou-na-kina » (*Tunagina) de *Yuan che*, 106, 1 *b*, résulte d'un dédoublement fautif de Töräгänä. Les orthographes توراكينا, توراكنه, توركنه de Juwainī et de Rašīdu-'d-Dīn sont vraisemblablement à transcrire Törägenä. La discussion détaillée des formes du *Mu'izz al ansāb* entraînerait trop loin. Dans *Yuan che*, 3, 1 *b*, la forme T'o-hou-lie-nai provient d'une inversion des deuxième et troisième caractères, avec une altération supplémentaire de celui qui est devenu le second. La notice de la famille Sie de Kao-tch'ang par Ngeou-yang Hiuan écrit T'ie-lie-nie, *Täränä, où il semble qu'un caractère soit tombé (pour *Tärägänä; à moins qu'on ne suppose *Tärānä <*Tarä'nä).

(2) Rašīdu-'d-Dīn (Berezin, *Trudy VOIRAO*, v, 74, et Blochet, *Hist. des Mongols*, II, 3) veut qu'il s'agisse d'un Uwaz Märkit (اوهاز Uhaz = Uwaz; altéré en اوهور Uhur dans Berezin et en اوهات Uhat dans l'édition de M. Blochet), appelé Dayïr Usun, et que nous connaissons bien. Mais les renseignements de Rašīd sur les Märkit sont entachés de pas mal d'erreurs, et lui-même indique d'ailleurs ici que sa version est douteuse; je donne donc la préférence à la tradition plus ancienne conservée dans l'*Histoire secrète des Mongols*, § 198; d'après ce dernier texte, Törägänä était mariée à un chef Odoyït Märkit, Qudu, fils de Toqto'a-bäki.

(3) Blochet, *Hist. des Mongols*, II, 3.

(4) *Yuan che*, 2, 3 *b* et 4 *a*; 106, 1 *a*; 114, 1 *a*.

fils Güyük. En tout cas, et même sans l'argument d'un christianisme éventuel de Törägänä, le plus probable me paraît être de s'en tenir ici aux indications des textes chinois; Törägänä était en ce cas une Naïman qui avait été donnée en mariage à Qudu, fils de Toqto'a-bäki, des Odoyït-Märkit, et qui devint ensuite, en 1205 au plus tard, plus probablement en 1204, l'épouse du futur Ögödäi.

Après quatre ans et demi de régence, Törägänä réussit à faire élire son fils Güyük, né en 1206; Jean du Plan Carpin était présent à l'intronisation du nouveau grand khan, qui eut lieu à une demi-journée de Karakorum le 24 août 1246. Les principaux ministres de l'entourage immédiat de Güyük, Qadaq et Cïnqaï, étaient chrétiens; par ailleurs, bien que Güyük fût monté nominalement sur le trône, « l'exercice du pouvoir appartenait encore à la sixième impératrice » (1), c'est-à-dire à Törägänä. D'Ohsson, von Hammer et, après eux, Howorth (2) ont déclaré, sans aucunes réserves, que Törägänä était morte deux mois après l'avènement de son fils, ce qui mettrait en octobre 1246. Mais M. Blochet (*Introd.*, 170; cf. aussi 171), non moins formellement, assure que « Oughoul-Ghaïmish et Tourakina-Khatoun, veuve d'Ougédeï, manœuvrèrent assez maladroitement contre les princes qui prirent part à l'élection de Monkké »: Törägänä aurait donc été encore vivante non seulement à la mort de Güyük en 1248, mais lors des diètes de 1250 et 1251 qui aboutirent à la désignation et à l'intronisation de Mongka. Les textes chinois ne nous sont pas ici d'un grand secours (3). Ni d'Ohsson, ni von Hammer, ni M. Blochet n'indiquent sur quels textes ils se sont appuyés respectivement. Pour autant qu'on en puisse juger, la mort de Törägänä deux mois après

(1) *Yuan che*, 2, 4 *a*. Juwainī (éd. Mirzá Muḥammad, I, 200$^{2\text{-}4}$) s'exprime en termes analogues.

(2) D'Ohsson, II, 231-232; von Hammer, *Gesch. d. Ilchane*, I, 58; Howorth, I, 165.

(3) Le *Yuan che* (114, 1 *b*) porte que « la 2e année *tche-yuan* (1265), [l'impératrice Törägänä] mourut; on lui donna le titre posthume de..., » etc. Le mot « mourut » ne peut être qu'interpolé; 1265 est l'année où Törägänä, veuve d'Ögödäi, et Oγul-qaïmïš, veuve de Güyük, reçurent des titres posthumes; mais la seconde certainement, et même la première, étaient alors mortes depuis longtemps. Peut-être est-ce ce passage du *Yuan che* qui a fait dire à Gaubil (*Hist. de Gentchiscan*, 107) que Pétis de la Croix se trompait en faisant mourir Törägänä avant Güyük.

l'intronisation de son fils est tirée d'un passage de Juwainī (éd. Mírzá Muḥammad, I, 200[4-6]; le fond en a passé dans Bar Hebraeus, *Chronicon syriacum*, trad. Bruns, 525-526), qui n'est pas strict pour les « deux » mois après l'intronisation, mais implique bien que Törägänä soit en tout cas morte avant son fils. Par contre, Rašīdu-'d-Dīn (éd. Blochet, II, 135[6-7]) dit qu'à la mort de Güyük, Törägänä exerça pour la seconde fois le gouvernement. Il semble donc qu'il y ait là deux traditions contradictoires, et il faudrait une étude minutieuse des textes persans pour prononcer absolument entre elles. Toutefois, un fait demeure certain; c'est qu'à la mort de Güyük, le pouvoir fut assuré effectivement non par sa mère Törägänä, mais par sa veuve Oγul qaïmïš; j'incline donc à penser que Törägänä, à quelque moment qu'on doive placer sa mort entre octobre 1246 et le printemps de 1248, n'a pas survécu à son fils Güyük (1).

Güyük, qui avait pris le pouvoir dans la région de Karakorum, y resta quelque temps en compagnie de ces ministres chrétiens dont Rašīdu-'d-Dīn dénonce à plusieurs reprises l'hostilité envers les musulmans (éd. Blochet, II, 249, 254, 273; cf. aussi d'Ohsson, II, 235). Puis, en 1247, il envoya des généraux dans diverses directions, et en particulier lança Äljigidäi dans l'ouest, avec l'intention, semble-t-il, de se mettre lui-même en campagne par la suite. En attendant, sans dévoiler le fond de ses projets, Güyük invoquait des raisons de santé pour quitter la région de Karakorum et se retirer sur ces territoires de l'Emil qui étaient son apanage propre. Il se mit en route à l'automne de 1247 selon les textes chinois, plus probablement au printemps de 1248 comme le veulent les écrivains musulmans (2); au troisième mois de 1248

☞ (1) [Après que ceci était rédigé, M. Mírzá Muḥammad Khan, à qui j'avais demandé son avis, a bien voulu me faire remarquer que la mort de Törägänä « deux ou trois mois » après l'avènement de Güyük était indiquée non seulement par Juwainī, I, 200[4-6], mais aussi par I, 201[10], et en outre par Rašīdu-'d-Dīn lui-même, II, 238[2-3], et enfin, de seconde main évidemment, dans Khondmir (éd. Bombay, III, sect. I, p. 33). Le texte contraire de Rašīdu-'d-Dīn, II, 135[6-7], qui paraît être la source suivie par M. Blochet, doit donc être considéré comme erroné.]

(2) Cf. *Yuan che*, 2, 4 *a*, et pour les sources musulmanes, d'Ohsson, II, 234 (copié par Howorth, I, 165).

(27 mars-24 avril), il mourait à Heng-seng-yi-eul (1); son

(1) *Yuan che*, 2, 4 *a*. D'après l'*Historia dynastiarum* de Bar Hebraeus (trad. Pococke, p. 322), Güyük est mort le 9 de *rabi'* II de 647 de l'hégire, c'est-à-dire le 22 juillet 1249, et cette date a passé dans Le Nain de Tillemont, *Vie de saint Louis*, III, 221 et 417 (mais les deux fois avec « 22 juin » au lieu de « 22 juillet »); elle paraît bien être trop tardive. Même en la remontant d'un an, ce qui mettrait au 2 juillet 1248, on serait en désaccord avec les sources chinoises, qui indiquent 27 mars-24 avril; je soupçonne, sans en être certain, que d'Ohsson (II, 234), en parlant d' « avril 1248 », s'est appuyé, de seconde main, sur les textes chinois (probablement sur Abel Rémusat, *Mémoires*, 56); je ne trouve pas d'indication correspondante dans J̌uwainī. Dans l'édition de M. Blochet (II, 135[6]), Rašīdu-'d-Dīn met cette mort de Güyük en 640 de l'hégire, et l'éditeur ne fait aucune remarque; mais 640 de l'hégire correspond à 1242-1243; à ce moment, Güyük n'était même pas sur le trône. Je regrette d'autant plus de ne pouvoir retrouver l'origine de la date altérée de l'*Historia dynastiarum* que ce texte, dans la même phrase, nous a conservé un renseignement que je crois important. D'après Rašīdu-'d-Dīn (éd. Blochet, II, 135[4-5]), Güyük mourut « quand il fut arrivé sur le territoire de Samarqand, en un endroit qui est à une semaine de route de Beš-balïq » (چون بحدود سمرقند رسيد بمضعى كه از انجا تا بيش باليق يك هفته راه است). C'est, un peu développé, le texte qu'on avait déjà dans J̌uwainī (I, 215 [20-21]) : « Quand il fut arrivé sur le territoire de Samarqand, qui est à sept jours de route de Beš-balïq » (چون بحدّ سمرقند رسيد كه از آنجا تا بيش باليغ يك هفته راه باشد). Le *Yuan che* indique, comme endroit précis de la mort de Güyük, Heng-seng-yi-eul, pour lequel on a, dans le *Ta-fang t'ong-kien*, la variante Hou-mei-sie-yang-ki-eul (cf. *Yuan-che lei-pien*, 1, 16 *a*; *Mong-wou-eul che-ki* 5, 5 *a*; Gaubil, *Hist. de Gentchiscan*, 106; Cordier, *Hist. gén. de la Chine*, II, 258); dans ce nom, il est certain que le second élément est le turc *sängir*, « promontoire », et l'ensemble pourrait être Qum-sängir, « Promontoire des sables »; le site n'est pas identifié. Dans le texte de J̌uwainī, reproduit par Rašīd, le nom de Samarqand est indéfendable; je crois qu'il est fautif, et altéré de Qum-sängir. M. Blochet n'indique pas de variantes pour سمرقند Samarqand: mais un des mss. de J̌uwainī écrit مسكر Msgr. Bar Hebraeus prend généralement chez J̌uwainī ce qu'il écrit de l'histoire des Mongols, aussi bien dans le *Chronicon syriacum* que dans l'*Historia dynastiarum*. Ici le *Chronicon syriacum*, au moins dans l'édition de Bruns (texte, p. 508; trad., p. 526), ne donne pas le nom du lieu qui était « à sept journées de la ville de Beš-balïq »; mais, dans l'*Historia dynastiarum* en arabe, là où il y a une fausse date pour la mort de Güyük, on lit (texte, 492; trad., 322) que Güyük mourut « cum... in partes *Komesteciae*, inter quam & Bish Baleg quinque sunt stationes, pervenisset ». [M. Risch (*Johann von Plano Carpini*, 325-330) a donné une traduction nouvelle de ce qui concerne Güyük dans le *Chron. syr.*, en le complétant avec l'*Hist. dynast.*; mais il s'est trouvé omettre précisément ce dernier passage.] Le mot « cinq » est une faute de texte pour « sept ». Quant à « Komestecia », le texte l'écrit قمستكى; mais il me paraît clair qu'il faut corriger en قمسنكر ou قمسنكير, *Qum-sängir,; c'est là le même nom que donnent les sources chinoises, et c'est

lui qui, encore conservé en grande partie par un manuscrit de Juwainī, a été altéré dans les autres en « Samarqand »; cette altération, fort ancienne, semble s'être trouvée dans le manuscrit de Juwainī dont Rašīdu-'d-Dīn s'est servi. Enfin le texte de Juwainī et ceux qui en dérivent ne nous indiquent pas de façon claire si Güyük, venant de la haute Mongolie, est mort une semaine avant d'avoir atteint Beš-balïq ou une semaine après avoir dépassé cette ville; je crois qu'un dernier texte nous fournit la solution. La route par Beš-balïq, c'est-à-dire la route du Sud, est celle qu'on empruntait en saison froide; elle a été suivie par le roi d'Arménie Hethum Ier quand il revenait de la cour de Mongka qu'il quitta le 1er novembre 1254. Son itinéraire (cf. Bretschneider, *Med. Res.*, I, 168; Patkanov, *Istoriya Mongolov*, II, 129; Brosset, *Deux hist. armén.*, 178) nous apprend qu'après 30 jours il arriva à Qumaqur (ou Gumagur) ou Qumsqur (ou Gumsgur), et de là gagna « Berbalikh » et « Beš-balikh »; il s'agit évidemment de la route directe qui arrivait un peu à l'Est de Beš-balïq, mais non pas en passant par le Barköl comme l'ont pensé Patkanov et Brosset, suivis par M. Beazley (*The dawn of modern geography*, II, 386). Il me paraît y avoir les plus grandes chances pour que « Qumsqur » (ou « Gumsgur) soit altéré de Qum-sängir; Güyük serait donc mort avant d'arriver à Beš-balïq, dans la région qui s'étend des monts au Nord et Nord-Est de Beš-balïq jusqu'à l'Altaï. Mais, s'il en est ainsi, il est impossible que Güyük, parti à l'automne de 1247, n'ait pas encore atteint Beš-balïq en mars-avril 1248, et nous devrons admettre qu'il ne quitta la haute Mongolie qu'au printemps de 1248 pour mourir en route un mois plus tard. [Après que ceci était rédigé, je me suis aperçu que M. Blochet avait déjà fait une partie du même raisonnement, mais sans faire intervenir la variante Hou-mei-sie-yang-ki-eul, ni l'*Historia dynastiarum*, ni la relation du voyage de Hethum, dans *Rev. de l'Orient chrét.*, 1922-1923, 160-171. Toutefois je ne crois pas à son شهر قمسنكر; pour moi, la forme altérée « Samarqand » est sortie directement de *Qum-sängir, dont l'-*m* est attestée en chinois, en arabe et en arménien. Barthold (*Encycl. de l'Islam*, I, 700, art. « Bātū-khān », avait déjà juxtaposé le « Komestecia » de Bar Hebraeus et le « Samarqand » de Juwainī, mais sans choisir entre eux. Il avait vu toutefois que le prétendu « Samarqand » devait se trouver au Nord de Beš-Balïq et le cherchait sur l' « Uzungu » (lire « Urungu »); je crois qu'il faut chercher plus au Nord-Est. Juwainī (III, 53 $^{5-6}$), copié par Rašīdu-'d-Dīn (II, 299 ^{2}), mentionne, entre Karakorum et « Beš-balïγ », trois noms, Uluγ-taq (= Uluγ-taγ, « Grandes Montagnes »), Mutqaï (?; la forme est très douteuse par suite de nombreuses variantes) et un nom désespérément altéré que M. Blochet a lu توبلنك Tobolong, en disant que c'était « évidemment » le Tobolong du xviiie siècle, « dans le Nord-Ouest de l'Ili ». Il suffit de jeter les yeux sur une carte pour voir que l'Ili, et encore plus le Nord-Ouest de l'Ili, sont hors de question entre Karakorum et Beš-balïq; en outre MM. Blochet et Mīrzā Muḥammad khān lisent ici différemment les leçons des mêmes manuscrits de Juwainī. Étant donné les leçons قورسنك et قرلسك des mss. de Rašīdu-'d-Dīn, je n'exclus pas la possibilité que, cette fois encore, nous avons affaire à une altération de Qum-sängir, mais je me garderais de rien affirmer. M. Risch (*Johann von Plano Carpini*, 330) [et M. Soranzo, *Il Papato*, 135] identifient encore Beš-Balïq à Urumči, comme M. Blochet d'ailleurs. Il n'est donc pas inutile de dénoncer une fois de plus cette vieille erreur et de rappeler que Beš-balïq était bien au Nord-Est d'Urumči, dans le voisinage et au Nord-Ouest de Gučen (Kou-tch'eng).

corps fut, dit-on, ramené dans la haute Mongolie (1). A ce moment, Batu arrivait des régions de la Volga vers l'Est, assez incertain des dessins de Güyük.

La veuve de Güyük, Oγul-qaïmïš, une Märkit (2), tint d'abord secrète la mort du souverain, et tenta de gagner Batu, les princes et les généraux à la cause soit de son fils Quča-oγul, soit, à la rigueur, de son neveu Širämün; avec l'un comme avec l'autre, le pouvoir suprême restait dans la lignée d'Ögödäi (3).

(1) D'après le *Yuan che* 2, 4 *a*, où il est dit que Güyük fut enterré dans la même vallée que les autres empereurs de la dynastie de Gengis-khan.

(2) La restitution du nom n'est pas tout à fait certaine; pour le premier élément, les transcriptions vont de Oqul chez les écrivains persans à Wo-wou-li, soit *Owul, dans le *Yuan che;* il doit s'agir du mot turc *oγul*, « fils » et « prince », sans que sa préfixation dans ce nom de femme soit expliquée jusqu'ici. Le second élément est vraisemblablement Qaïmïš, qui répond à la fois au Hai-mi-che des transcriptions chinoises, à une des lectures possibles des formes en écriture arabe et même au « Camus » de Rubrouck qui peut être altéré de *Caimis = Qaïmïš (*Yuan che,* 3, 1 *a;* 106, 1 *a*; 114, 1 *b;* Blochet, *Hist. des Mongols*, II, 228-229; Berezin, *Trudy*, V, 75). Un nom identique a été porté par une Oïrat qui fut une des épouses de Mongka (cf. Blochet, II, 267-268; Berezin, *Trudy*, V, 80); comme cette seconde Oγul-qaïmïš est la mère de Širin, qui est certainement la princesse « Chirina », fille d'une chrétienne, qu'a connue Guillaume de Rubrouck, nous en devons conclure qu'il y avait des chrétiens parmi les Oïrat, à moins que la mère de Širin ne fût devenue chrétienne seulement après son mariage et sous l'influence de sa belle-mère chrétienne. La mère de l'*ilkhan* Arγun s'appelait aussi Qaïmïš (von Hammer, *Gesch. d. Ilchane,* I, 323, 360). Le nom est évidemment purement turc, mais le sens n'en est pas clair; on peut toutefois dire, je crois, que la forme « Ogoul Chanmish » (= *Oγul-qanmïš) adoptée par M. Rastoul est à abandonner; elle provient de mauvaises leçons du *Chronicon syriacum* de Bar Hebraeus (trad. Bruns, p. 532 et suiv.) et de son *Historia dynast.* (trad. Pococke, 322 et suiv.). Le mot *qaïmïš* entre encore dans le nom d'une princesse tatar qui semble s'être appelée Türä-qaïmïš (cf. Berezin, dans *Trudy*, V, 68-69). D'Ohsson (II, 246) a confondu les deux Oγul-qaïmïš, si bien qu'il représente l'épouse de Güyük comme une Oïrat; bien que von Hammer (*Gesch. d. Ilchane,* I, 57) eût donné la version correcte, c'est l'erreur de d'Ohsson qui a passé dans Howorth, I, 726. Sur la foi de l'adaptation chinoise de d'Ohsson, T'ou Ki (*Mong-wou-eul che-ki,* 5, 5 *b*) a pensé aussi qu'il s'agissait d'une Oïrat et a changé à tort en Wo-yi-la-t'ö (= Oïrat) le Wo-wou-li qui est presque sûrement Oγul.

(3) Le *Yuan che* (114, 1 *b*) dit qu'après la mort de Güyük, Oγul-qaïmïš « dirigea le gouvernement derrière un rideau pendant six mois, tenant dans ses bras son fils Širämün ». C'est inexact. Les termes employés (*tch'ouei-lien t'ing-tcheng*) sont bien ceux qui, en chinois, s'appliquent à une régente, mais Širämün n'était pas le fils d'Oγul-qaïmïš, et il avait largement passé l'âge d'être porté dans les bras, puisqu'il n'était déjà plus au berceau quand son père était

Mais elle se heurta à l'ambition de la Kéraït chrétienne Soyur-γaqtani-beki, qui sut faire pencher Batu en faveur de Mongka, l'aîné des quatre fils qu'elle avait eus de Tului. Encore du vivant de Güyük, Batu, sans atteindre même à la frontière de son territoire propre, s'était avancé jusqu'à sept jours en deçà de Qayalïγ (« Endroit rocheux »), en un endroit que d'Ohsson (II, 246) a appelé les « monts Alactac », d'où dérivent les « Alak Tak mountains » de Howorth (I, 170) et, assez naturellement, le Ala-taγ de Yule (*Cathay*[2], I, 289) et les « monts Alatau » du P. Van Den Wyngaert (*Sinica Franciscana*, I, XLIII). Il y a plusieurs Ala-tau (= Ala-taγ) dans la région, mais je crains qu'aucun d'eux, tout au moins quant au nom, ne doive entrer en ligne de compte, car nul texte, à ma connaissance, ne parle ici ni de « monts Alatau », ni de « monts Alactac ». Juwainī, qui est la source de nos informations, a, à plusieurs reprises, الاقماق Alaqmaq (ou Ala-qămaq?) (1); et ce doit être aussi le « lieu A-la-t'o-hou-la-wou » (* Ala-toγra'u?) de *Yuan che*, 3, 1 *a* (2). Tout en reconnaissant la régence d'Oγul-qaïmïš, Batu convoqua la diète (*qurïltaï*, *qurïlta*) à « Alaqmaq », en 1250 semble-t-il (3). Malgré les efforts de

mort douze ans plus tôt. La régence se prolongea aussi sûrement plus de six mois, mais la chronologie est ici fort incertaine. Il est vraisemblable que le *Yuan che* confond ici Širämün, neveu d'Oγul-qaïmïš et déjà presque adulte, avec le fils aîné d'Oγul-qamïš, Quča, qui, lui, était encore en bas âge (*parvulus filius*, dit Rubrouck, éd. Van Den Wyngaert, 242). Oγul-qaïmïš paraît en effet avoir associé ce tout jeune fils à ses audiences, car un texte de Bernard Gui, qui doit remonter à un renseignement de Jean de Carcassonne, veut que l'ambassade d'André de Longjumeau ait été reçue par « la reine et son fils »; cf. *infra*, p. 210.

(1) Ed. Mírzá Muḥammad khan, I, 217, 218 note, 223; cf. Blochet, *Hist. des Mongols*, II, 135 [= p. 15[12] du t. III encore inachevé de l'éd. de Mírzá Muḥammad khan.]. C'est aussi « Alaqmaq » qui se retrouve, emprunté à Juwainī, dans le *Chronicon syriacum* de Bar Hebraeus (trad. Bruns, p. 532) et dans son *Historia dynastiarum*, trad. Pococke, 322. Barthold, dans *Encycl. de l'Islam*, I, 700, art. « Bātū-khān », a adopté « Ala-qămaq ».

(2) Au point de vue graphique, la moins mauvaise solution pour concilier les deux formes semble être de supposer que l'apparent Alaqmaq de Juwainī est fautif pour الاتوغراق *Ala-toγraq (ou الاتقراق *Ala-tŏqraq?), le « Peuplier tacheté ». M. Blochet (*Intr. à l'hist. des Mongols*, p. 170) a placé le A-la-t'o-hou-la-wou du *Yuan che* « sur les bords de l'Onon »; c'est qu'il a confondu les deux *qurïltaï*.

(3) C'est ce qu'implique le texte du *Yuan che*. Le Nain de Tillemont (*Vie de*

Bala, le représentant d'Oγul-qaïmïš (1), Mongka fut désigné, et cette désignation ratifiée dans une seconde assemblée qui se tint sur les rives de la Kerulen à Kötä'ü-aral (2), le 6e mois de 1251 (21 juin-20 juillet) (3); la régence d'Oγul-qaïmïš était finie. Mais alors les vengeances commencèrent.

saint Louis, III, 418) dit que la diète qui élut Mongka (celle d'Alaqmaq) se tint en 1250, après le 5 avril, et renvoie à ce sujet à Bar Hebraeus, *Hist. Dynast.*, p. 326; mais, dans le récit de cette diète qu'on trouve en effet dans le passage indiqué, je ne vois rien qui précise que la diète se soit tenue « après le 5 avril ».

(1) *Yuan che*, 3, 1*b*; 124, 6*a*. C'est le même Bala qui a été connu de Plan Carpin dans l'entourage de Güyük en 1246; le *Yuan che* le qualifie de Ouigour. Je suis ici le récit du *Yuan che*; dans les sources persanes, les personnages qui interviennent dans ce premier *qurïltaï* sont différents, tout en tenant sensiblement le même langage. M. Blochet (*Introd. à l'Hist. des Mongols*, 170-171) a accepté le texte du ch. 3 du *Yuan che* en ce qui concerne Bala, mais en y cousant à tort le passage erroné du ch. 114 (passé de là dans la suite du *T'ong-kien kang-mou*) sur la régence d'Oγul-qaïmïš (cf. *supra*, p. [198]); il en a tiré que la veuve de Güyük « assistait au kouriltaï, cachée, comme une princesse de Moscou, derrière un rideau de soie et tenant son fils dans ses bras ». Mais il est bien certain que si, après la mort de Güyük, Oγul-qaïmïš se rendit avec ses fils Quča et Naqu auprès de Batu dans l'espoir de le gagner, elle ne resta auprès de lui qu' « un jour ou deux » (cf. Juwainī, I, 218[8]; Bar Hebraeus, *Chronicon syriacum*, 532; *Hist. dynast.*, 326), vraisemblablement encore en 1248, puis retourna dans les domaines propres de Güyük. Dans son *Mong-wou-eul che-ki* (6, 2 *a*), T'ou Ki, au lieu de comprendre « Wei-wou Pa-la » de *uan Yche*, 124, 6 *a*, comme « le Ouigour Bala », en a fait le nom de deux hommes, Uïγurtaï et Bala; c'est aller sans raison contre la lettre du texte. Bala échappa presque par miracle aux exécutions de 1251 sur son sort ultérieur en pays ouigour, cf. d'Ohsson, II, 273.

(2) Ce nom de lieu nous est bien connu; on l'écrit aussi, et plus correctement, Ködä'ä-aral, l'« Ile inculte »; Ködä'ä-aral était le long de la Kerulen, et c'est là qu'au cours d'un *qurïltaï*, l'*Histoire secrète des Mongols* avait été mise par écrit en 1240. L'orthographe « réformée » de K'ien-long a altéré ce nom en « Küitän-ōla », « Montagne froide », qui, par l'intermédiaire du P. Hyacinthe, a passé dans d'Ohsson, II, 253, n. 1.

(3) *Yuan che*, 3, 1*b*. D'Ohsson (II, 253) a indiqué le 1er juillet 1251 pour l'avènement de Mongka, sans préciser sa source. C'est en réalité la date de Juwainī (III, 29[6]), connue depuis longtemps parce qu'elle a passé dans Bar Hebraeus, *Hist. dynast.*, 326, et *Chronicon syriacum*, 532-533, si bien qu'on la trouve déjà dans Tillemont, *Vie de saint Louis*, III, 420 (Barthold, *Enc. de l'Islam*, I, 700, art. « Bātū-kān », a adopté le 30 juin 1251 pour équivalent du 9 *rabi*ʿ II 649; mais cette date de l'hégire, dans les tables de réduction usuelles, telles celles de Schram, correspond bien en réalité au 1er juillet 1251 indiqué par Tillemont et d'Ohsson). Rašīdu-'d-Dīn (éd. Blochet, II, 283[9-10]) donne pour l'avènement de Mongka l'année du porc (24 janvier 1251-11 février 1252), en ajoutant comme précision le mois δī-'l-ḥijjah de l'année 648 de l'hégire

Dans leur mécontentement du tour pris par les délibérations des deux diètes, les partisans de la descendance d'Ögödäi semblent avoir amorcé un complot, dont le récit se trouve aussi bien chez Guillaume de Rubrouck que dans le *Yuan che* et chez les historiens persans (1); le seul côté surprenant est que ce récit rappelle d'assez près, jusque dans le nom de l'homme du peuple qui révéla le complot, un épisode de l'histoire de Gengis-khan. Parmi ceux qui furent alors exécutés en 1251, le *Yuan che* (3, 2*a*) cite Ha-ta, c'est-à-dire Qadaq, l'un des conseillers chrétiens de Güyük que Plan Carpin avait connus (2). Les sources musulmanes nous garantissent que deux fils d'Äljigidäi, qui avaient trempé dans le complot, furent de ceux qu'on mit à mort au moyen de pierres qu'on leur enfonça dans la bouche (3); l'un d'eux, Arγasun, est certainement le Harqasun (= Arγasun) fils d'Äljigidäi (4), que nous connais-

(24 février-24 mars 1251). Mais cette apparente précision me semble indiquer seulement, et de façon inexacte d'ailleurs, le commencement de l'année du porc; on sait que les conversions de dates du calendrier sino-mongol en dates de l'hégire sont très souvent inexactes chez Rašīdu-'d-Dīn. T'ou Ki, dans son *Mong-wou-eul che-ki* (5, 6 *a*), a rapporté la première diète convoquée par Batu au quatrième mois de 1249 (14 mai-12 juin), et la diète où l'élection de Mongka devint définitive au printemps de 1250. Il s'est appuyé à ce sujet sur la biographie de Urïyangχataï au ch. 121, 2*b*, du *Yuan che*, qui raconte la mort de Güyük et l'élection de Mongka de façon assez vague, et cite à ce propos le 4ᵉ mois de 1249; mais, outre que cette biographie fait jouer à Urïyangχataï un rôle que ni le reste des sources chinoises ni les sources persanes ne confirment (c'est de cette biographie que l'intervention d'Urïyangχataï a été reprise dans la source de Gaubil, *Gentchiscan*, 108, d'où elle a passé dans Cordier, *Hist. gén.*, II, 261), l'ensemble du texte montre bien que, pour cette époque, la biographie s'appuie sur une tradition familiale assez incertaine et qui ne doit pas prévaloir sur la chronologie du *Yuan che* et de Juwainī.

(1) Cf. Juwainī, III, 39[6] (non publié); Blochet, II, 287; *Yuan che*, 124, 6 *a*; Rockhill, *Rubruck*, 163-164.

(2) C'est ainsi qu'il faut rétablir le Ha-ta du *Yuan che*, et non le relier à d'autres éléments pour en tirer un « Khata Kirin », comme l'a fait M. Blochet (*Introd.*, 174; texte, II, 293-294). Le rôle de Qadaq au moment des *qurïltaï* où Mongka fut élu, puis intronisé, et enfin l'exécution de Qadaq sont rappelés à plusieurs reprises par Juwainī, et de chez lui ces renseignements ont passé en partie chez Bar Hebraeus (*Chron. syriacum*, 533-534); cf. aussi d'Ohsson, II, 269. Assemani (*Bibl. orient.*, III, II, 480) a eu l'idée assez étrange de voir, dans l'« Erchalthaï », etc., de la lettre apportée par David à saint Louis, « Cadachus », c'est-à-dire Qadaq, au lieu d'Äljigidäi.

(3) Cf. d'Ohsson, *Hist. des Mongols*, II, 259.

(4) Sur le nom, cf. *JA*, 1925, I, 205. Il me paraît bien que c'est lui qui est

sons par l'*Histoire secrète des Mongols* (§ 275, 276) et qui avait tenu sur Batu des propos désobligeants.

Quant à Äljigidäi lui-même, il me paraît qu'il était prudemment resté en Perse (1). Mais la rancune de Batu envers ses

nommé aussi dans Rašīdu-'d-Dīn (Blochet, II, 281[6]) comme présent à la diète, et non le Harqasun (Arγasun), fils de Yägü, auquel M. Blochet a renvoyé en note; en effet, ce dernier Harqasun, fils de Yägü, n'était pas seulement un « grand émir », mais un prince du sang, et d'ailleurs il ne devrait pas être cité par Rašīd à part des princes de « gauche » qui viennent plus loin et dont les premiers sont son père et son oncle. Arγasun, fils d'Äljigidäi, est nommé expressément par J̌uwainī (III [non publié], 58[2]).

(1) J'écarte l'identification d'Äljigidäi au J̌alaïr Alčïdaï que suppose le texte de von Hammer (cf. *supra*, p. [171], et aussi Wolff, *Gesch. der Mongolen*, 385); c'est le J̌alaïr que les sources musulmanes mettent en cause pour la diète de 1250. T'ou Ki (*Mong-wou-eul che-ki*, 6, 2 *a*) a suivi l'opinion de von Hammer; de même Cordier, *Hist. gén. de la Chine*, II, 260. Dans la liste de *Yuan che*, 3, 2 *a*, où M. Blochet (*Introd.*, 174, et II, 293-294) a vu Äljigidäi, il s'agit d'Alčïdaï, que l'*Histoire secrète* (§ 277) nomme, comme ici, à côté de J̌angi, mais à part d'Äljigidäi; cf. d'ailleurs *supra*, p. [171]. Le texte du *Chronicon syriacum* est plus embarrassant. Bruns le traduit ainsi (p. 533): « Alischti Nowainum quidem, cui Guiuch Chanus occidentem gubernandum commiserat, dimiserunt, at ceteros omnes, qui cum eo erant, humi prostrarunt. » A la p. 507 du texte (trad., p. 525), le nom d'Äljigidäi est écrit Ēlšīkātī, sans être suivi de *nōyăn*; ici, on a Ālštī nōyăn. Évidemment, Bar Hebraeus (ou sa source) a cru qu'il s'agissait d'Äljigidäi, puisqu'il rappelle le commandement en Occident. Mais j'incline à penser, aussi longtemps du moins que la source de Bar Hebraeus n'aura pas été identifiée plus nettement, que cette source parlait d'Alčïdaï-noyan, lequel fut exécuté avec ses compagnons d'après le *Yuan che*, et que Bar Hebraeus l'a fait relâcher parce qu'il l'a confondu avec Äljigidäi dont il savait bien par J̌uwainī qu'il n'avait été capturé que plus tard, en Perse et pas en Mongolie. L'historien arménien Kirakos, assez bien informé de ces événements puisqu'il accompagna le roi Hethum I[er] à la cour de Mongka en 1254-1255, dit expressément qu'Äljigidäi ne se rendit pas en Mongolie après la mort de Güyük (cf. Patkanov, *Istoriya Monglov*, II, 74; Brosset, *Deux historiens arméniens*, p. 172); voici la traduction de Brosset : « [*Lors du complot contre Mongka*,] Bathou [= *Batu*] l'apprit et fit mettre à mort plusieurs personnes de la famille [*aj.:* impériale] et des plus grands personnages, dont le principal, un seigneur de haut rang, nommé Eltchi-Gaga [Patkanov : *Elči-Gata* = *Äljigidäi*] avait été nommé par Gioug [= *Güyük*] général des troupes thathares en orient et en Arménie, en la place de Batchou-Nouïn [= *Baïju-noyan*]. Pendant qu'il était en route [Patkanov ajoute: *vers la Perse*], il apprit la mort de Gioug-Qan et attendit là qui hériterait du pouvoir suprême. Il fut accusé près de Bathou, chef des troupes en orient, parce qu'on ne voulait pas de lui pour maître, et que c'était un orgueilleux. On disait : « Il est de ceux qui ne reconnaissent pas Mangou-Qan. » Bathou se le fit amener, on le chargea de fers, et il subit une mort cruelle. » Puisque Kirakos ignore qu'Äljigidäi est arrivé en Transcaucasie dès juillet 1247, et semble même croire qu'il était

fils, et celle de Mongka qui voyait en lui une créature de Güyük et d'Oγul-qaïmïš, l'y allèrent bientôt chercher. Dans l'hiver de 1251-1252 (17 octobre 1251-11 février 1252), Qadān (=Qada'an) fut envoyé pour se saisir de lui et le mettre à mort (1), et la famille d'Äljigidäi fut inscrite à nouveau sur les registres de recensement (2). Les membres de la famille impériale eurent leur tour. Dans l'été de 1252 (10 mai-6 août 1252), l'impératrice douairière Oγul-qaïmïš et la mère de Širämün, accusées de sortilèges, furent mises à mort (3). Širämün (4),

seulement en route de la Mongolie vers la Perse quand il apprit la mort de Güyük, nous en conclurons qu'Äljigidäi ne s'est pas avancé jusque vers l'Arménie et a laissé à Baiju le soin des relations avec ce pays.

(1) Tel est le récit du *Yuan che*, 3, 2 *a*; d'après les sources persanes, Äljigidäi fut arrêté à Badghis dans le Khorasan et remis à Batu qui le fit tuer (cf. d'Ohsson, II, 259). Les deux versions sont d'autant plus conciliables que, d'après Juwainī (III, 61[10]), l'arrestation d'Äljigidäi fut opérée par le *qorči* Qadaγan, c'est-à-dire par le Qadān des sources chinoises.

(2) Autrement dit, ils furent soumis aux impôts et corvées.

(3) Le tribu et le nom de la mère de Širämün sont omis dans les tableaux généalogiques de Rašīdu'-d-Dīn (éd. Blochet, II, 6[13]), mais il les indique dans son histoire des tribus (Berezin, *Trudy*, V, 152; VII, 203; cf. aussi Blochet, II, 136; von Erdmann, *Vollstaendige Uebersicht*, p. 90; von Hammer, *Ilchane*, I, 61). La mère de Širämün était une Qonγrat, dont le nom est lu Qadaqtaš par Berezin, Qataqaš par von Erdmann et von Hammer (altéré en « Katakush » dans Howorth, I, 172), Qutaqtaš ou Qutaqaš par M. Blochet. L'orthographe la plus probable est قتاقاس, à lire vraisemblablement Qatāqās plutôt que Qutāqās. Juwainī (t. III [non publié], 58[7]) écrit قداقاج, à lire vraisemblablement Qadāqāč, et ce nom a passé dans le texte parallèle de Rašīdu-'d-Dīn (Blochet, II, 304[2], et App., p. 12; mais M. Blochet a oublié, dans ces deux passages, sa note différente de II, 136).

(4) Je ne puis pas, vu le sujet du présent travail, ne pas dire un mot de ce nom de Širämün. L'orthographe seule, aussi bien en écriture mongole qu'en écriture arabe, autorise *Širamun ou Širämün, mais les transcriptions chinoises supposent Širämün, et ceci est en accord avec les « Chirenen » [lire « Chiremen »] et « Sirenum » [lire « Siremun »] de Plan Carpin et avec le « Siremon » de Guillaume de Rubrouck. M. Blochet (*Hist. des Mongols*, II, 287) a vu dans Širämün le mot mongol *širämün* (ou *širin*, *širimä*, etc.), qui signifie anciennement du « cuivre natif », encore que nos dictionnaires le traduisent aujourd'hui par « bronze » (le mot se rattache non à *širala'ul-* comme le dit M. Blochet, mais à *širä-*, aujourd'hui *širi-*, « fondre [en parlant d'un métal] »); c'est en effet une hypothèse qui s'offre à l'esprit assez naturellement. J'ai cependant proposé en 1914 (*J.A.*, 1914, I, 498) une autre solution, dans les termes suivants : « Širamun est peut-être, à l'origine, un nom chrétien; ce serait, dans l'Iran du Nord-Est où l'*l* fut longtemps inconnue, une forme normale de Šlemun, Salomon; de là, le nom aurait passé chez les Turcs et les Mongols, où, en fait, nous le voyons

Yäsü, Büri (1) furent exilés. Qoǰi (= Quča) et Naqu, les fils de Güyük, ainsi que [Yä]sün-to'a (2), furent prisonniers aux armées. Le parti chrétien de l'entourage de Güyük était abattu, mais sans que Mongka en voulût au christianisme lui-même. Sa mère était une chrétienne fervente, et le nouvel empereur accorda toute sa confiance au chrétien Bolɣai que Guillaume de Rubrouck trouva à Karakorum en 1254 (3).

Il s'en faut malheureusement que cet exposé historique nous donne une certitude quant au lieu où l'ambassade d'André de Longjumeau fut conduite. Je voudrais du moins tenter de dégager certaines indications.

Güyük est mort entre le 27 mars et le 24 avril 1248, donc un mois au moins avant qu'Äljigidäi n'écrivît, entre le 15 et le 24 mai, la lettre que David et Marc apportèrent sept mois plus tard à saint Louis. Un mois aurait peut-être suffi à un courrier rapide pour transmettre dans la région de Tauriz la nou-

surtout porté par des chrétiens; mais cette explication n'est qu'une hypothèse. » Ce qui m'avait d'abord orienté vers cette solution, c'est que le nom de Širamun (ou Širämün) apparaît dans les inscriptions nestoriennes du Semireč e (Chwolson, III, 97) où il n'y a pour ainsi dire aucun nom mongol, mais seulement des noms syriaques, iraniens et turcs. Même aujourd'hui, je ne veux pas donner la solution pour certaine, mais je la tiens pour plus probable encore qu'en 1914, car on trouve Šilämün comme un doublet de Širämün; cf. Juwainī, III, 26 [15]; Rašīdu-'d-Dīn, éd. Blochet, II, 280 [3]; II, 302 [2] et note *f*. La forme « sogdienne » Širämün aurait passé populairement en ouigour et de là en mongol, mais la forme savante Šilämün aurait reparu sous l'influence directe du syriaque. Ceci ne serait pas sans conséquence pour les affinités chrétiennes de ceux qui ont porté ce nom de Širämün; dans le cas de Širämün, fils de Čormaɣan, nous ne nous étonnerons pas, puisque nous savons que Čormaɣan, même s'il n'était pas chrétien lui-même, avait deux beaux-frères chrétiens (cf. *supra*, p. [52]); dans celui de Širämün, petit-fils d'Ögödäi et neveu de Güyük, nous n'oublierons pas tout ce qu'il y eut de christianisme autour de Güyük lui-même. Et d'ailleurs, sans vouloir discuter ici la question, j'ajouterai que le nom de Siban (> Šiban), qui fut porté, entre autres, par un fils de Jöči, pourrait bien être aussi un nom chrétien.

(1) Büri avait eu antérieurement avec Batu une altercation violente qui est racontée dans l'*Hist. secrète*, § 275-276; pour une version différente qui fut recueillie par Rubrouck, cf. Rockhill, *Rubruck*, 136-137. Il semble bien que Büri n'ait pas été seulement exilé comme le dit le *Yuan che*, mais que, livré à Batu, il ait été mis à mort par celui-ci.

(2) Le texte a seulement « Souen-t'o », qui ne peut guère qu'être fautif pour [Ye-]souen-t'o.

(3) Cf. *T'oung Pao*, 1914, 629; Juwainī, III [non publié], 37 [9]; Rašīdu-'d-Dīn (éd. Blochet, II, 286); Rockhill, *Rubruck*, à l'index, *s. v.* Bulgai.

velle d'une mort survenue dans la région de Gučen. Mais Äljigidäi ne fut évidemment informé qu'avec un certain retard; je n'hésite guère à voir là le résultat des mesures prises par Oγul-qaïmïš pour tenir assez longtemps secrète la mort de Güyük. Et il est bien probable que David et Marc n'en savaient pas davantage quand ils vinrent trouver saint Louis en Chypre. Mais il n'en allait plus de même quand les deux envoyés mongols et l'ambassade de saint Louis pénétrèrent à l'intérieur du continent asiatique.

Quand André de Longjumeau écrivit à saint Louis la lettre que celui-ci reçut vers le 14 mars 1249, j'estime qu'il se trouvait en territoire soumis directement aux Mongols, et assez vraisemblablement dans la région de Mossoul. Tout avait bien marché jusque-là; l'ambassade avançait « bannière levée » à travers la « terre des mécréants », et ne manquait de rien grâce aux envoyés des Mongols, c'est-à-dire grâce à David et à Marc (1). Mais les difficultés durent commencer lorsque les envoyés mongols et l'ambassade de saint Louis atteignirent au camp d'Äljigidäi. Celui-ci, en avril-mai 1249, savait depuis longtemps que Güyük était mort, et était assurément informé des intrigues qui se nouaient pour la désignation de son successeur. Il ne dut donc pas prendre sur lui de faire, même en son seul nom, une réponse au roi de France; peut-être est-ce la raison pourquoi, contrairement au plan primitif, aucun membre de l'ambassade ne s'en retourna dès ce premier contact. André de Longjumeau et tous ses compagnons, peut-être avec David, furent ainsi amenés à poursuivre leur route jusqu'à la cour impériale.

Ils y parvinrent après un an de route, à dix lieues par jour, selon les souvenirs dictés bien plus tard par le vieux Joinville; après plus de cent jours, s'il faut croire le récit de Jean de Carcassonne recueilli de seconde main par Bernard Gui. Le fait certain est qu'ils furent reçus par Oγul-qaïmïš, qui exerçait donc encore la régence, mais Rubrouck (Rockhill,

(1) Cf. *supra*, p. [191] : «... il avoient ce que il vouloient par la doutance des mesaiges au mestre des Tartarinz ». « Doutance » ne peut être « doute » comme à l'ordinaire; je suppose que c'est : **dolance*, de « doter », « donner » Lacurne de Sainte-Palaye a « doutant », expliqué par « respectable »; ne serait-ce pas plutôt « généreux »?

163) assure que Mongka était déjà « élu » (*electus*) lors du séjour d'André de Longjumeau (1). Le séjour d'André de Longjumeau à la cour d'Oγul-qaïmïš serait donc postérieur à la diète d' « Alaqmaq » de 1250, mais antérieur à la prise effective du pouvoir par Mongka; de ce second point nous sommes assurés par ailleurs, puisque André de Longjumeau était de retour à Césarée en avril 1251 ou très peu après, et que l'intronisation de Mongka ne se place qu'au 1[er] juillet de cette année-là.

Oγul-qaïmïš, comme nous l'avons vu, ne s'était pas rendue à la diète que Batu avait convoquée à « Alaqmaq » en 1250, mais ni elle ni les siens ne participèrent non plus à la diète de Ködä'ä-aral en 1251. La question est de savoir si elle se trouvait alors à Karakorum ou dans la région de l'Emil. En faveur de Karakorum on pourrait faire valoir que, d'après le *Yuan che*, Güyük fut enterré dans la même vallée de la Mongolie orientale que les autres grands khans, et ceci semblerait indiquer que sa veuve n'était pas restée dans la Mongolie occidentale, mais la façon même dont cette phrase apparaît ici dans le *Yuan che*, et l'aveu candide qui termine le chapitre, montrent qu'au XIV[e] siècle on n'avait pas en Chine de renseignements précis sur la régence même d'Oγul-qaïmïš et qu'ici la mention de la vallée funéraire des empereurs est en quelque sorte une clause de style. Par contre, la visite d'Oγul-qaïmïš à « Alaqmaq » (en 1248?), les intrigues, les ambassades et jusqu'aux mouvements des conspirateurs de 1251 semblent indiquer que la descendance d'Ögödäi, avec Oγul-qaïmïš elle-même, avait continué vers la région de l'Emil et y était restée après la mort de Güyük. Or nous avons un texte formel de Juwainī (I, 217[4]), selon lequel, après la mort de Güyük, Oγul-qaïmïš et ses enfants habitèrent l'apanage propre de Güyük dans la région des rivières Qobaq et Emil (2).

(1) Ceci n'implique aucunement que l'ambassade ait assisté à l'élection de Mongka, comme l'a cru Cordier (*Hist. gén. de la Chine*, II, 397); il y a là une erreur certaine, qui remonte au P. Touron (*Hist. des hommes illustres*, I, 164).

(2) Il faut lire قوباق Qobaq au lieu du قوناق Qonaq adopté par Mírzá Muḥammad khán. Dans le texte parallèle de Bar Hebræus (*Hist. dynast.*, texte, 492; trad., 322), il faut également lire Qobaq au lieu de قوتاق Qotaq ou قوياق Qoyaq. C'est aussi Qobaq qui est altéré en قوبان Qoban dans Rašīdu-'d-Dīn.

Dans ces conditions, il y a lieu, je crois, d'accorder leur pleine valeur aux trois passages suivants de Guillaume de Rubrouck, et on se demande même pourquoi ils n'ont pas paru décisifs à eux seuls.

En racontant son voyage d'aller de 1253, Guillaume de Rubrouck parle des Naïman et du « roi Jean », qui vivaient au delà des Karakhïtaï; et il ajoute (Rockhill, *Rubruck*, 110; Van Den Wyngaert, I, 206-207) : « Et ego transivi per pascua eius... In pascuis eius habitabat Keuchan apud cuius curiam fuit frater Andreas, et ego etiam transivi per eam in reditu. » Plus loin, dans le détail de son itinéraire, le moine franciscain, qui a dépassé « Cailac » (= Qayalïγ), s'exprime ainsi (Rockhill, 162-165; Van Den Wyngaert, I, 240-242) : « Post hoc intravimus planiciem illam in qua erat curia Keuchan, que solebat esse terra Naiman... Sed tunc non vidi illam curiam sed in reditu... Mortuo ergo Keu, ipse Mangu est electus de voluntate Baatu, et iam erat electus quando frater Andreas fuit ibi... Parvulus filius Keu qui non potuit esse capax vel conscius consilii, ille relictus est vivus, et illi remansit curia patris cum omnibus spectantibus ad eam, animalibus scilicet et hominibus. Et per illam transivimus in reditu, nec fuerunt ductores mei eundo vel redeundo ausi declinare ad illam. *Sedebat* enim in tristitia *domina gentium* et *non erat qui consolaretur eam.* » Enfin, la lettre de Mongka à saint Louis, dont Rubrouck nous a conservé une traduction latine plus ou moins fidèle, contient ce passage (Rockhill, 249-250; Van Den Wyngaert, 308) : « Postquam Keuchan mortuus fuit, nuncii vestri pervenerunt ad curiam eius. » Dans les deux

éd. Blochet, II, 15[21], et en قوماق Qomaq, *ibid.*, II, 4[8]. Pour d'autres exemples du nom dans Juwainī, cf. Barthold, *Turkistan down to the Mongol invasion*[2], 362, 393 (avec la correction de *T'oung Pao*, 1930, 52, pour le prétendu « Hobogo »). On a correctement Qobaq dans Waṣṣāf (trad. Hammer, 93). Le nom apparaît à diverses reprises dans les textes chinois; cf. Bretschneider, *Med. Res.*, I, 161 (deux exemples du *Yuan che*, qui supposent une prononciation Qoboq); il y faut joindre Hou-pa (Qubaq) du *Cheng-wou ts'in-tcheng lou* (éd. Wang Kouo-wei, 64 *b*). De même qu'Emil survit comme nom de la rivière Emil, Qobaq est encore aujourd'hui le nom d'une rivière Qoboq (« Chobuq » des cartes allemandes) à l'Est de l'Emil. C'est essentiellement la vallée de ces deux rivières qui constituait l'apanage propre de Güyük.

premiers textes, il n'est pas douteux que, par la « curia » de Güyük, Guillaume de Rubrouck entend la « Cour » de ce prince dans son ancien apanage de l'Emil, celle vers laquelle Güyük se rendait quand il mourut en cours de route (mars-avril 1248); c'est parce qu'il s'agit de cette « Cour » impériale déchue que Rubrouck peut lui appliquer les paroles de Jérémie. Or, dans le premier passage, Guillaume de Rubrouck dit expressément que c'est à cette « Cour »-là qu'André de Longjumeau est allé. Et il n'y a par suite qu'à donner le même sens à la phrase de la lettre de Mongka sur les envoyés de saint Louis qui, après la mort de Güyük, arrivent « ad curiam eius » (1). D'accord avec les inférences que nous avons tirées des textes persans, c'est bien à la Cour de l'Emil, et non à Karakorum, que l'ambassade de saint Louis a dû être reçue par la régente Oɣul-qaïmïš; il me paraît probable qu'elle y soit parvenue au début de 1250, mais y ait séjourné au moins jusqu'au milieu de l'année, et en tout cas jusqu'après la première diète d' « Alaqmaq » où l'élection de Mongka fut décidée.

Sur la route que l'ambassade de saint Louis suivit entre la côte et la rivière d'Emil, nous avons les quelques renseignements suivants. De toute évidence, pour aller vers Äljigidäi, l'ambassade dut aller d'abord au moins jusqu'à Tauriz (2). Il n'est aucunement sûr qu'elle ait dû continuer alors plus au nord; en tout cas, même si elle fit un crochet dans cette direction au cas où Äljigidäi s'y serait trouvé, ce que je ne

(1) La traduction de Rockhill a ici inexactement « Your ambassadors reached this court »; peut-être est-ce une faute d'impression pour « his court », puisque Rockhill, comme Beazley, croit bien qu'André de Longjumeau est allé dans la vallée de l'Emil et non à Karakorum.

(2) Je ne vois aucune raison pour supposer, avec Rockhill (*Rubruck*, XXXII), Beazley (*The dawn of mod. geogr.* II, 318) et A. Batton (*Wilhelm von Rubruk*, 30) que l'ambassade, à partir d'Antioche, soit allée par Césarée de Cappadoce, Sivas, Erzeroum et Tiflis, avant de gagner Tauriz. Outre que c'était un grand détour bien inutile, cet itinéraire rendrait moins bien compte de la lettre reçue par saint Louis dès la mi-carême de 1249, et qui suppose que les envoyés étaient déjà en pays directement soumis aux Mongols. Il est bien plus naturel qu'André de Longjumeau ait pris à nouveau la route d'Antioche-Mossoul que lui-même avait suivie déjà lors de son voyage de retour à la fin de 1246 ou tout au début de 1247.

crois pas, il est certain qu'elle revint ensuite au Sud-Est et longea le Sud de la mer Caspienne (1). C'est dans ces régions que le clerc Théodule d'Acre, qui s'était joint dès Chypre à l'ambassade, la quitta, pour se rendre ensuite lui-même à Karakorum en 1253. Guillaume de Rubrouck, qui a reconnu que la Caspienne était une mer fermée (2), dit (Rockhill, 119; Van Den Wyngaert, I, 211) : « Habet ergo illud mare tria latera inter montes, aquilonare vero habet ad planitiem. Frater Andreas ipse circumdedit duo latera eius, meridionale scilicet et orientale. Ego vero alia duo, aquilonare scilicet in eundo... occidentale vero in revertendo... ». Rockhill (*Rubruck*, XXXIII) a estimé qu'André de Longjumeau avait suivi la rive Sud de la Caspienne à l'aller, et la rive Est au retour, car, à l'aller, les Mongols n'avaient aucune raison de faire passer les envoyés entre la Caspienne et la mer d'Aral, dans une région où aucun grand chef mongol ne campait (3). J'en suis bien d'accord, mais le raisonnement vaut pour le retour comme pour l'aller, et je ne crois pas qu'André de Longjumeau ait jamais passé entre la mer d'Aral et la mer Caspienne. Les termes de Rubrouck ne doivent pas être pris ici trop à la lettre, et n'impliquent pas qu'André de Longjumeau et lui-même aient vraiment « bouclé » à eux deux tout le circuit de la mer Caspienne. Il suffit que, de l'angle Sud-Est de la mer Caspienne, André de Longjumeau ait remonté vers Ürgänj pour qu'il ait suivi au début la rive orientale dont parle Rubrouck; et l'itinéraire fut vraisemblablement le même au retour qu'à l'aller. Entre le passage probable à Ürgänj et la « Cour » de l'Emil, nous avons du moins, grâce à Rubrouck, un point de repère sûr, Talas, où André de Longjumeau vit des prisonniers allemands de Büri (Rockhill, 136). Tout le reste de l'itinéraire nous échappe.

(1) D'après M. Rastoul, « l'on sait seulement que les messagers du roi furent bien reçus par Ilchi-Khatai, qu'ils traversèrent en sa compagnie la Perse... »; mais nous ne savons rien de tout cela.

(2) M. Altaner (p. 136) a déjà signalé que M. Rastoul a prêté ici par erreur à André de Longjumeau cette constatation géographique importante, qui est due en réalité à Guillaume de Rubrouck.

(3) M. Altaner (p. 136, n. 30) est de la même opinion que Rockhill.

Sur l'accueil que l'ambassade de saint Louis trouva auprès d'Oγul-qaïmïš, les avis sont divergents. « The visitors were received with haughty insolence by the Regent Mother », dit Beazley (*The Dawn*, II, 319). Abel Rémusat (*Mém.*, 51) avait conclu au contraire que « cette princesse et son fils, ayant vu les présens du roi, reçurent les frères avec distinction ». La vérité me paraît être entre ces deux opinions extrêmes, mais plus voisine de l'opinion de Rémusat que de celle de Beazley. Il est tout à fait certain, et il allait de soi, que les Mongols ne pouvaient voir dans l'ambassade de saint Louis que l'hommage d'un prince tributaire, et c'est ce qui s'exprimera dans leur réponse ; sous cette réserve, ils étaient tout disposés à bien accueillir des envoyés dont la venue flattait leur amour-propre, et André de Longjumeau, qui avait déjà une vieille expérience de l'Orient et même des Mongols, n'était pas homme à montrer l'intransigeance d'un Ascelin (1). En tout cas, les présents de saint Louis furent reçus, et il y fut répondu par d'autres présents. Nous ne le savons pas par Joinville, qui, au milieu de beaucoup de détails qui ne sont pas tous également vraisemblables, mentionne seulement le don que le « grand roy des Tartarins » fit aux frères d'un « cheval chargié de farine, qui estoit venu de trois mois d'aleure loing » (2); mais Bernard Gui a parlé de « munera et exenia », vraisemblablement d'après les récits de Jean

(1) Jean de Carcassonne n'estimait sûrement pas qu'on eût fait mauvais accueil à l'ambassade dont il faisait partie. Nous en avons la preuve dans le passage de la *Vie d'Innocent IV* où Bernard Gui le nomme et où il ajoute (Muratori, *Rer. Ital. Ss.*, III, 591) : « Sed cùm pervenissent dicti fratres cum multis laboribus ad caput exercitus Tartarorum, invenerunt esse defunctum [= *le roi.*] . Verumptamen Regina & filius ejus, visis, & acceptis exeniis Ecclesiasticis, honoraverunt nuncios & munera & exenia tribuerunt. Sicque remissi regressi sunt cum honore, nullo tamen effectu alio subsecuto, qui principaliter quaerebatur. » Aucune autre source occidentale ne parle ici du « fils » d'Oγul-qaïmïš, et il me paraît très probable que Bernard Gui ait recueilli les informations du présent passage à Carcassonne, auprès de Martin Donadieu et de Pierre Regis, qui les tenaient eux-mêmes de Jean de Carcassonne. Amalric Auger copie simplement Bernard Gui.

(2) Ed. Wailly, p. 174. Joinville a toujours cru que les envoyés de saint Louis avaient été reçus par le grand khan lui-même; il n'a rien su ni de la mort de Güyük ni de la régence d'Oγul-qaïmïš. Il est exact que les Mongols vivaient de la chasse et du produit de leurs troupeaux, et que les produits agricoles leur parvenaient surtout comme tribut de la Chine ou du pays ouigour.

de Carcassonne. La lettre de Mongka à saint Louis, apportée par Guillaume de Rubrouck, dit de même : « Postquam Keuchan mortuus fuit, nuncii vestri pervenerunt ad curiam eius. Camus [*lire* * Caimis] uxor eius misit vobis pannos, nasic (1) et litteras ».

Dans cette même lettre, Mongka s'exprimait très dédaigneusement sur le compte de David et injurieusement sur celui d'Oγul-qaïmïš : « Vir quidam nomine David venit ad vos tamquam nuncius Moallorum sed mendax erat, et misistis cum illo nuncios vestros ad Keuchan (2)... Camus uxor eius misit vobis pannos, nasic et litteras. Scire autem res bellicas et negotia pacis, magnum seculum quietare et bona facere videre illa mulier nequam, vilior quam canis, quomodo scire potuisset » (3). C'est surtout en songeant à cette lettre de Mongka à saint Louis qu'on a parlé de l'« imposture » de David. Mais David était l'homme d'Äljigidäi, qui lui-même était du parti d'Oγul-qaïmïš; Mongka avait fait mettre à mort Äljigidäi et Oγul-qaïmïš en 1251 et 1252; il y en avait là plus qu'il ne fallait pour que David fût désavoué.

Il n'était pas plus juste de dire qu'Oγul-qaïmïš ne pouvait rien savoir des affaires politiques. Abel Rémusat (*Mém.*, 54-55), après avoir mentionné les présents de la régente, ajoute : « La

(1) Sur ces brocarts *nasïj*, cf. en dernier lieu *JA*, 1927, II, 269-271, et *T'oung Pao*, 1930, 203.

(2) Sans être une preuve formelle, et même si elle n'est que l'écho des informations fournies à Mongka par Rubrouck, cette phrase donne à penser que David a bien accompagné André de Longjumeau jusqu'auprès d'Oγul qaïmïš.

(3) Je comprends cette dernière phrase comme suit : « Mais pour [ce qui est de] savoir les choses de la guerre et les affaires de la paix, d'assurer le calme au grand empire et de faire voir des choses bonnes, comment cette femme propre à rien, plus vile qu'un chien, eût-elle pu le savoir? » La version de Rockhill (p. 250) est un peu une paraphrase. M. Malein (p. 163) a compris « faire et voir » (*tvorit' i videt'*) au lieu de « faire voir »; de même M. Herbst (*Der Bericht*, 149, « zu tun, zu erkennen »); j'ai scrupule à aller contre l'opinion de M. Malein, qui est latiniste, mais il me semble que nous avons simplement ici la traduction latine d'un causatif mongol. La comparaison avec un chien n'a rien d'exceptionnel; cf. *supra*, p. [112], la colère des Mongols de Baiju quand Ascelin leur demande de se convertir : « Vous nous invitez à devenir des chrétiens, et par là des chiens tout comme vous. » L'insulte de « *viles canes* » se retrouve d'ailleurs dans un autre passage de Rubrouck lui-même (*Sinica Franciscana*, I, 288).

reine y joignit des lettres; mais, peu au fait de ce qui passait dans la partie occidentale de l'empire qu'elle régissait, elle ne put rien décider relativement à la paix ou à la guerre. » C'est reprendre presque en propres termes la phrase de Mongka, mais, ce faisant, Abel Rémusat a oublié la lettre même de la régente à laquelle il fait allusion, et dont une partie tout au moins nous a été conservée par Joinville (1). Les conseillers ne manquaient pas plus à Oγul-qaïmïš qu'ils n'avaient manqué à Törägänä, et la lettre que Joinville a connue est, dans son essence, telle que Güyük ou Mongka lui-même l'eussent dictée.

La pièce de « *nasic* » et la lettre d'Oγul-qaïmïš ne furent pas confiées à André de Longjumeau (2); comme toujours, la Cour mongole profita de l'occasion pour adjoindre à l'ambassade de saint Louis ses propres envoyés, en partie pour porter les cadeaux et les réponses, mais surtout pour se renseigner (3). Envoyés français et envoyés mongols furent peut-être, presque au terme de leur voyage, détenus quelque temps à Alep (4); enfin en avril 1251 au plus tôt, ils rejoignaient le roi de France à Césarée (5).

(1) Abel Rémusat dit ensuite un mot de cette lettre, et voit bien que, malgré l'indication du « grand roy des Tartarins » chez Joinville, il ne peut s'agir que d'Oγul-qaïmïš ou, pense-t-il encore, de Širämün; mais il ne paraît pas avoir compris que c'est là la lettre même d'Oγul-qaïmïš à laquelle il est fait allusion dans la lettre de Mongka. Pour la même raison, je puis encore moins accepter l'idée de M. Fr. M. Schmidt (*Ueber Rubruck's Reise*, dans *Z. d. Ges. f. Erdkunde*, 1885, 162), qui attribue la lettre citée par Joinville à Mongka lui-même : mais ce serait alors sa propre lettre que Mongka aurait désavouée devant Guillaume de Rubrouck!

(2) Abel Rémusat (*Mém.*, p. 54) s'est absolument trompé sur ce point.

(3) Cf. à ce sujet *supra*, p. [131], où j'ai omis d'indiquer cet exemple-ci.

(4) M. Altaner (p. 136) s'est déjà posé la question; le texte auquel il renvoie (*Hist. des Crois., Occid.*, II, 623) m'avait aussi intrigué; s'il s'agit bien de la mission d'André de Longjumeau, ce texte ne peut porter que tout à fait sur la fin de 1250.

(5) Cordier (*Hist. gén. de la Chine*, II, 395), probablement à la suite de Rémusat (*Mém.*, p. 56), fait revenir les envoyés de saint Louis à Acre; c'est aller contre les termes formels de Joinville. M. Altaner (p. 137) a dit que saint Louis résida à Césarée du 29 mars au 15 avril 1251, et a renvoyé sur ce point à Röhricht, *Gesch. d. Königreichs Jerusalem*, 885-887; mais il a mal lu Röhricht, d'ailleurs peu clair dans le cas présent. En réalité, bien que saint Louis soit allé entre temps fortifier les places situées entre Acre et Césarée, Césarée resta assez longtemps son séjour principal, et Röhricht lui-même dit (p. 885) qu'on

La lettre d'Oγul-qaïmïš que les envoyés mongols remirent à saint Louis ne nous est connue que par Joinville, qui la reproduit ainsi (Wailly, p. 175) : « Bone chose est de pais; quar en terre de pais manguent cil qui vont à quatre piez, l'erbe pesiblement. Cil qui vont à dous, labourent la terre (dont li bien viennent) paisiblement (1). Et ceste chose te mandons-nous pour toy avisier; car tu ne peus avoir pais si tu ne l'as à nous. Car prestres Jehans se leva encontre nous (2), et tex roys et tex (et mout en nommoient); et touz les avons mis à l'espée. Si te mandons que tu nous envoies tant de ton or et de ton argent chascun an, que tu nous retieignes à amis; et si tu ne le fais, nous destruirons toy et ta gent aussi comme nous avons fait ceus que nous avons devant nommez. »

Il est évident que nous n'avons pas ici une version complète et littérale. Les formules initiales manquent. Il n'est rien dit de l'ambassade d'André de Longjumeau ni de celle qu'Oγul-qaïmïš envoie en retour. Si on met cette traduction en parallèle avec la version si scrupuleusement fidèle de la lettre d'Äljigidäi qu'André de Longjumeau exécuta à Chypre à la fin de 1248, force est d'admettre que notre Dominicain eut peu de part à celle-ci. On en entrevoit plusieurs explications possibles. La lettre d'Oγul-qaïmïš, tout comme en 1254 celle de Mongka à saint Louis, pouvait être en langue mongole et en écriture ouigoure, et André de Longjumeau n'était familier qu'avec les idiomes du proche Orient. Par ailleurs, nous ne savons pas où et quand Joinville a recueilli le fragment de lettre qu'il nous a transmis, de mémoire peut-être et après bien des années. Mais si nous avions plus de documents mongols de ce temps, cer-

a des documents de saint Louis écrits à Césarée de mai 1251 à mai 1252. Dans ses *Reg. Reg. Hieros.*, p. 307, Röhricht place l'arrivée d'André de Longjumeau à Césarée en mai-juin 1251.

(1) Rockhill (*Rubruck*, XXX) a suivi la leçon « passiblement » du mss. BN fs. franç. n° 13568, mais le contexte me paraît en faveur du « paisiblement » de l'autre groupe de mss.

(2) La mention du « Prêtre Jean » ne se trouvait certainement pas dans la lettre originale d'Oγul-qaïmïš; mais peut-être ne se trouvait-elle pas non plus dans le texte primitif de Joinville, car elle manque au mss. franç. n° 13568 et a pu être ajoutée d'après les récits qui précèdent; il faut avouer toutefois que, sans ce membre de phrase, la construction est boiteuse.

taines des formules pourraient nous sembler moins surprenantes. L'herbe que mangent paisiblement ceux qui vont à quatre pieds et la terre que labourent paisiblement ceux qui vont à deux ne seraient pas déplacées dans la lettre de Mongka où il est dit de ceux qui ne se soumettront pas aux instructions du khan que « erunt habentes oculos, non videntes; et cum voluerint aliquid tenere, erunt sine manibus; et cum voluerint ambulare, erunt sine pedibus ». Et tout ce qui suit est absolument dans la note des ordres de soumission que les Mongols envoyaient partout autour d'eux.

On conçoit que saint Louis n'ait pas été autrement satisfait du message d'Oγul-qaïmïš; « et sachiez, dit Joinville, que li rois se repenti fort quant il y envoia ». Toutefois, s'il devenait évident que David avait beaucoup exagéré et même menti, et s'il fallait renoncer, du moins provisoirement, à une coopération active des Mongols contre les Musulmans, le zèle apostolique du roi de France trouvait encore quelque consolation dans les récits du frère André. Celui-ci avait vu un certain nombre de chrétiens dans les pays placés sous la domination directe ou sous la suzeraineté des Mongols, et il savait en outre la situation précaire de l'épiscopat jacobite et nestorien sur les territoires du calife de Bagdad; ici comme là, assurait-il, il y avait grand intérêt, pour le progrès de la foi, à porter à l'épiscopat un certain nombre de missionnaires dominicains et franciscains (1). Saint Louis en écrivit à Innocent IV qui, par la lettre *Athleta Christi* du 20 février 1253, donna à son légat en Orient Odon de Châteauroux tous pouvoirs pour procéder à ces consécrations. Le plan ne semble pas avoir été vraiment appliqué alors (2),

(1) Cf. Quetif et Echard, *Scriptores, s. a.* 1253; Rinaldi, 1253, n° 49; Brémond, *Bull. ord. Praed.*, I, 226; Sbaralea, *Bull.*, I, 651; Altaner, 58 et 137; et *supra*, p. [71]. Les termes qu'emploie Innocent IV à propos des pays « tartares » sont assez modestes : « Cum sicut ipse [= *saint Louis*] accepit a suis nuntiis, quos misit ad Tartaros, nonnulli ex iis fidem Christi susceperunt per baptismum et quamplures ex ipsis, prout creditur, si proponeretur eis verbum salutis, ad viam veritatis... redirent... ». A lire ces mots, on ne soupçonnerait pas qu'il y avait en Mongolie des tribus entières chrétiennes; et leur épiscopat nestorien n'avait d'ailleurs alors aucune tendance à se laisser supplanter par un épiscopat romain.

(2) Rubrouck (Rockhill, *Rubruck*, 282) a aussi recommandé l'envoi d'un évêque

mais l'idée n'en fut pas abandonnée; l'organisation de la hiérarchie catholique en pays de missions, qui fut assez développée au début du XIVe siècle, se trouvait en germe dans cette lettre du 20 février 1253 rédigée par Innocent IV sur une requête de saint Louis, mais à l'instigation première d'André de Longjumeau.

En outre, et s'il ne voulait pas exposer son autorité royale à de nouvelles avanies de la part des Mongols, saint Louis souhaitait toujours d'aider directement à la conversion de populations qu'André de Longjumeau lui représentait comme assez bien disposées pour la foi. A côté des nouvelles qui parvinrent ensuite par d'autres sources et qui donnaient à croire que Sartaq, fils de Batu, avait été baptisé, les informations d'André de Longjumeau contribuèrent certainement à faire décider le voyage de Guillaume de Rubrouck (1253-1255). Guillaume de Rubrouck proclamait, bien haut parfois, d'autres fois plus discrètement, qu'il n'était pas ambassadeur du roi de France, mais celui-ci ne lui avait pas moins remis des lettres de recommandation; les Mongols ne furent pas seuls à se méprendre sur une situation qui n'était pas ambiguë que dans la forme (1). Quoi qu'il en soit, les détails mêmes que donne Rubrouck sur la mission du frère André, et dont rien ne montre qu'il les doive à une relation écrite dont nous n'avons de mention nulle part, tendent à faire admettre, comme on l'a supposé communément, que Guillaume de Rubrouck, avant de partir pour Constantinople et la haute Asie, se rencontra avec André de Longjumeau en Palestine sur la fin de 1251 ou en 1252 (2).

chez les « Tartares », mais uniquement à titre d'ambassadeur ayant autorité pour parler aux Mongols et obtenir d'eux des réponses précises.

(1) En réalité, il n'y avait qu'une lettre de saint Louis, adressée à Sartaq; M. Beazley (*The Dawn*, II, 320) s'est trompé en parlant de « letters to the Emperor of the Tartars, and to the Mongol prince Sartach ».

(2) La venue de David à Chypre et la mission d'André de Longjumeau ne paraissent pas avoir laissé dans le monde des missionnaires un souvenir aussi défavorable que celui que Joinville a exprimé. C'est ainsi que le *Directorium ad passagium faciendum* de 1332, qui n'est pas de « Brocardus » (Burchart du Mont-Sion), mais qui pourrait être de Guillaume Adam, n'hésite pas à invoquer ce précédent en faveur d'une action commune possible entre chrétiens et Mongols (*Hist. des Croisades, Hist. armén.*, II, 504) : *Iterum, quando sanctus Ludovicus transiit ultra mare, statim in Cypro occurrerunt ei nuncii*

Enfin, les récits d'André de Longjumeau sont très probablement pour une part dans l'envoi d'une mission dominicaine sur laquelle nous sommes, à vrai dire, assez mal renseignés. Presque au terme de son voyage de retour, Guillaume de Rubrouck rencontra le 2 février 1255 à Ani cinq dominicains, dont quatre étaient originaires de la province de France et un cinquième avait été pris en Syrie, et qui se rendaient chez les Mongols avec des lettres d'Innocent IV pour Sartaq, pour Mongka et pour Büri (1). Rockhill, le P. Batton (68), M. Altaner (138-139) et le P. Van Den Wyngaert ont mis l'envoi de cette ambassade en rapport avec la venue à Anagni d'un prêtre arménien nommé Jean et qui se donnait comme le chapelain de Sartaq devenu chrétien; ce Jean, qui avait été arrêté dans la Pouille par ordre de Conrad, ne fut délivré qu'après la mort de celui-ci († 21 mai 1254) (2), et put alors venir se présenter à Innocent IV, qui le traita avec honneur (3). Je doute que ce rapprochement soit fondé. Nous avons bien une lettre d'Innocent IV à Sartaq, datée du 29 août 1254, et où le pape félicite le prince mongol de sa conversion dont le chapelain Jean a apporté la nouvelle (4); mais rien ne montre que des Domini-

Tartarorum, non que impedimenti, sed que amoris erant pocius offerentes, licet tunc temporis major eos quam nunc feritas occuparet.

(1) Rockhill, *Rubruck*, 274; Van Den Wyngaert, *Sinica Franciscana*, I, 326. Rubrouck fait de nouveau allusion à eux dans l'Epilogue (*Sin. Francisc.*, I, 331).

(2) M. Altaner (p. 139) dit « 20 mai 1254 »; je ne trouve d'autorités que pour le 21 mai.

(3) Le P. Golubovich (II, 389) a supposé qu'il s'agissait d'un Nestorien; mais Nicolas de Calvi, dans le texte qui va être indiqué à la note suivante, dit à deux reprises que ce Jean était un prêtre arménien.

(4) Pour cette lettre du 29 août 1254 (IIII Kal. sept.), cf. Rinaldi, 1254, 2-4; Berger, *Reg. d'Innocent IV*, n° 8315; Golubovich, II, 389; Altaner, 139, n. 1. Abel Rémusat (*Mém.*, 61) a daté par inadvertance la lettre du 29 septembre 1254, et Rockhill (*Rubruck*, 274) du 4 septembre. Rémusat s'est également trompé en croyant que l' « ambassade » de ce prêtre Jean n'était connue que par la lettre d'Innocent IV; Nicolas de Calvi, toujours bien informé, consacre tout le ch. 39 de sa *Vie d'Innocent IV* au miracle qui aurait amené la conversion de Sartaq et à l'ambassade qui s'ensuivit (Muratori, *SS*, III, I, 592; Baluze, *Miscellanea*, rééd. Mansi, I, 204-205). Le nom de Sartaq est tout à fait sûr; étymologiquement, Sartaq, comme Sarta'ul ou Sartaqčïn, signifie « Sarte » (cf. *supra*, p. [13]); je ne sais pourquoi Röhricht, qui donne correctement « Sartach » en 1893 dans ses *Reg. Reg. Hieros.*, p. 321, a adopté « Serkak » en 1890 dans ses *Kleine Studien*, p. 24, et l'a répété en 1898 dans *Gesch. d. Königreichs Jerusalem*, 889.

cains aient été chargés de porter cette lettre, et je le crois même peu vraisemblable; j'y reviendrai tout à l'heure (1). Sur les lettres destinées à Mongka et à Büri, nous n'avons aucun renseignement. On remarquera toutefois qu'elles sont naturellement antérieures à toute information due à Guillaume de Rubrouck, puisque celui-ci est encore en route quand il rencontre les Dominicains porteurs des lettres pontificales. Et c'est ici qu'André de Longjumeau doit intervenir. Tous les manuscrits de Rubrouck nomment Büri comme destinataire d'une des lettres d'Innocent IV. Néanmoins, Rockhill (p. 274), rappelant que Büri fut mis à mort par Batu dès 1252, s'est demandé si son nom n'avait pas pris ici indûment la place de celui de Batu; le P. Van Don Wyngaert (p. 326) s'est posé la même question; M. Altaner (p. 139) a remplacé résolument Büri par Batu dans son texte. La correction ne me semble pas nécessaire. Le nom de Batu (« Baatu ») apparait bien plus souvent dans le texte de Rubrouck que celui de Büri (« Buri »), puisque Rubrouck, en dehors du présent passage, ne parle de Büri et de sa mort qu'en tant que Büri était le maître des Allemands captifs à Talas; la confusion, graphiquement peu probable, est presque injustifiable en raison. D'autre part, il est à peu près sûr que Büri a été mis à mort par Batu en 1252 et en tout cas Guillaume de Rubrouck le croyait; mais c'est Guillaume de Rubrouck qui en apportait la nouvelle encore ignorée dans le monde chrétien; il n'est donc pas étonnant qu'avant le retour de Guillaume de Rubrouck, Innocent IV écrive encore à Büri, bien que celui-ci fût déjà mort.

Enfin, pourquoi des lettres pontificales sont-elles adressées

(1) Il y a même une phrase formelle de Nicolas de Calvi, selon laquelle c'est le prêtre arménien lui-même qui emporta la lettre du pape à son maître (*qui reportans literas à Domino Papa, regressus est unde venerat ad dominum suum*); et je dois encore ajouter que, vu les habitudes de la chancellerie pontificale, le texte de la lettre, rappelant assez longuement la venue de ce prêtre Jean et sa capture par Conrad, s'explique mieux si la lettre a été remise au prêtre Jean lui-même. Si ce Jean était vraiment de l'entourage de Sartaq, il ne retrouva plus son maître dans la région du Don et de la Volga, car, dès juillet 1254, Sartaq s'était mis en route pour ce voyage à la cour de Mongka dont il ne revint pas.

à Büri, qui n'était après tout qu'un prince assez obscur parmi les Gengiskhanides? La relation même de Guillaume de Rubrouck nous fournit la réponse. André de Longjumeau avait parlé des esclaves allemands que Büri avait installés à Talas, et Guillaume de Rubrouck s'était déjà beaucoup informé d'eux aux camps de Sartaq et de Batu. Quand le moine franciscain arrive dans la région de Talas et s'inquiète à nouveau de ces esclaves allemands de Büri, on ne peut rien lui dire des esclaves, mais on lui raconte la mort de leur maître. Ses recherches demeurent vaines jusqu'au camp de Mongka; il apprend alors que Mongka a fait transporter ces Allemands bien à l'Est de Talas, jusqu'à Bolat (Pulad, Bolod). Plus tard, vers Pâques 1254, un homme venu de Bolat apporta à Guillaume de Rubrouck la nouvelle consolante que « le » prêtre Allemand (de Bolat) allait bientôt arriver à la Cour (1). Mais les semaines passèrent sans que « le » prêtre parût, et le 31 mai 1254, au cours de la dernière audience que Guillaume de Rubrouck eut de Mongka, il lui demandait la permission, une fois portée sa réponse au roi de France, de revenir dans ses états pour exercer son ministère auprès des Allemands de Bolat (2). Bien plus, il dit que c'est « en grande partie à cause d'eux » qu'il a entrepris son voyage (3). Il me semble presque évident qu'André de Longjumeau n'avait pas parlé au seul Guillaume de Rubrouck de ces Allemands esclaves de Büri et qui étaient privés des secours religieux. Voilà pourquoi, en envoyant une mission dominicaine chez les Mongols en 1254-1255, l'un des buts qui lui étaient assignés était de s'entendre, pour l'exercice du ministère sacré chez ces Allemands de Talas, avec leur maître

(1) Cf. Rockhill, *Rubruck*, 136-137, 225. Je ne sais trop comment expliquer le « sacerdos *ille* theutonicus », étant donné qu'il n'a jamais été question de lui auparavant, et que Rubrouck dira ensuite à Mongka que ces Allemands de Bolat sont sans pasteur. Peut-être faut-il lire *sacerdos illorum Theutonicorum*, et par ailleurs Rubrouck a-t-il conclu de sa non venue que ce prêtre était décédé, ou encore Rubrouck a-t-il exagéré l'isolement religieux de ces Allemands pour justifier auprès de Mongka son désir de revenir auprès d'eux.

(2) Cf. Rockhill, *Rubruck*, 238.

(3) *Illi Theutonici, pro quibus illuc pro magna parte ivi* (*Sinica Franciscana*, I, 289). La traduction de Rockhill (*Rubruck*, 225), « whom I had nearly gone there to see », n'est pas exacte; M. Malein et M. Herbst ont bien compris.

Büri qu'on croyait toujours vivant et puissant (1). Les vraisemblances me paraissent être pour que nous ayons là la mission de Dominicains français dont les membres avaient été choisis au cours du « chapitre des larmes » de la province de France (2).

(1) La seule objection que je voie à cette explication est que Guillaume de Rubrouck parle dans sa relation de ces lettres que les Dominicains avaient pour Sartaq, Mongka et Büri; et il ne fait aucune remarque, bien que lui du moins sût que Büri était mort. Mais c'est que la mention de ces lettres vient de façon tout incidente dans son récit; il n'avait pas à s'appesantir sur elles.

(2) Sur le « chapitre des larmes », cf. *supra*, pp. [71-73]; il ne peut s'agir de la mission d'Ascelin de 1245-1248, pour des raisons multiples; la mission d'André de Longjumeau de 1245-1247 ne comprenait que deux missionnaires, et le frère André, qui est très probablement celui de la translation de la Couronne d'épines, avait déjà été en Orient; sa désignation ne cadre pas avec l'ensemble du récit de ce « chapitre des larmes ». Reichelt avait pensé à relier le « chapitre des larmes » aux mesures de la lettre *Athleta Christi* du 20 février 1253; j'ai dit pourquoi cette hypothèse me paraissait médiocre, et ai préféré mettre en avant la lettre *Cum dilectos* du 26 février 1254 (la date est correctement donnée deux fois dans mon texte p. [72]; le 16 février de la note est une faute d'impression), recommandant aux prélats de Géorgie des Dominicains qui vont « porter aux Tartares la parole de Dieu ». Je tiens toujours pour cette opinion, mais j'aurais dû surtout invoquer la mission des cinq Dominicains, dont quatre de la province de France (le cinquième s'adjoignit à eux en Syrie), que Guillaume de Rubrouck a rencontrés à Ani. Désignés au cours d'un chapitre provincial de France vers la fin de 1253, recommandés aux prélats de Géorgie par une lettre du 26 février 1254, parvenus en Syrie vraisemblablement par le passage de printemps cette année-là, ils ont, comme tant d'autres, rencontré de grosses difficultés pour organiser leur voyage à travers le pays soumis aux Mongols, et ils étaient encore à Ani le 2 février 1255. C'était là une mission considérable, destinée uniquement à l'apostolat comme le dit Rubrouck, bien qu'elle fût pourvue de lettres de recommandation du Souverain Pontife pour Sartaq, Büri et même le grand khan Mongka; il est certain que le chapitre de France n'avait pas pris l'initiative de l'entreprise, et tout cadre donc bien ici avec ce que nous savons du « chapitre des larmes » par Géraud de Frachet. On objectera que si la mission était déjà prête au début de 1254 et a été recommandée par une lettre pontificale du 26 février 1254, elle n'a pas pu recevoir une lettre de recommandation pour Sartaq, alors que le prêtre Jean n'a apporté à Anagni la nouvelle de la « conversion » de ce prince que postérieurement au 21 mai 1254. Mais précisément je ne crois pas que la mission dominicaine que Rubrouck rencontra à Ani ait rien à voir avec la venue du prêtre arménien Jean. Celui-ci est arrivé à Anagni postérieurement au 21 mai 1254, et en est reparti avec une lettre pontificale du 29 août 1254. Mais les bruits relatifs à la « conversion » de Sartaq avaient circulé bien antérieurement; dès 1251, on les connaissait en Palestine, et, en quittant saint Louis au début de 1253, Guillaume de Rubrouck emportait une lettre du roi de France pour ce prince supposé chrétien. Il n'était donc pas besoin, on le voit, de la venue du prêtre Jean pour qu'Innocent IV remît aux dominicains français un message destiné à Sartaq. [Le Nain de Tillemont, *Vie de saint Louis*, III, 484, a déjà supposé que les

Guillaume de Rubrouck, fort de son expérience toute fraîche, tenta plutôt de décourager une entreprise qui lui paraissait mal conçue et vouée à l'insuccès, et les Dominicains décidèrent alors d'aller prendre avant tout conseil de leurs frères du couvent de Tiflis (1). « Ce qu'ils auront fait ensuite, je ne sais », ajoute Rubrouck. Nous n'en savons guère plus; il y a cependant des chances pour que les missionnaires aient continué leur route, car c'est assez vraisemblablement d'eux qu'Humbert de Romans, devenu général de l'ordre, disait dans sa lettre encyclique de 1256 : « Fratres vero, qui proficiscuntur ad Tartaros, de via sua michi prospera nunciaverunt » (cf. *supra*, p. 72). Après quoi, la nuit se fait sur une tentative qui dut avorter comme tant d'autres.

* * *

Toutes les anciennes biographies d'André de Longjumeau disent qu'il resta en Palestine au moins jusqu'en 1253 puisqu'il fournit cette année-là des renseignements à Guillaume de Rubrouck pour son voyage en Mongolie, mais qu'on ignore ce qu'il advint de lui par la suite. La date de 1253 ne s'impose elle-même pas, car Guillaume de Rubrouck a quitté la Palestine pour Constantinople dès le début de 1253 (2), et il a pu voir

Dominicains d'Ani sont ceux qui sont visés par la lettre d'Innocent IV, en date du 16 février 1254, qui recommande des missionnaires Dominicains au « sultan de Turquie » (= de Koniah) et aux évêques de Géorgie. Il y a en réalité deux lettres différentes, l'une du 16 février 1254 adressée au sultan de Turquie (Berger, n° 7780), l'autre du 26 février 1254 adressée aux évêques de Géorgie (Berger, n° 7781). J'ai fait état de la seconde seulement, parce que c'est celle où les Tartares sont nommés; celle envoyée au sultan de Turquie, dont on trouvera le texte dans Rinaldi, *s. a.* 1254, n° 5, concerne des Dominicains qui doivent rester dans les États de ce sultan.] Un autre texte est peut-être à faire intervenir également ici. On a vu (pp. [71-72] et [214]) que la lettre *Athleta Christi* du 20 février 1253 était la résultante indirecte de l'ambassade d'André de Longjumeau, mais j'ai cité aussi incidemment la bulle *Cum hora undecima* du 23 juillet 1253. Dans l'interminable liste de peuples qu'énumère le préambule de cette bulle, on voit figurer « les chrétiens captifs chez les Tartares » ; je ne serais pas surpris qu'il y eût, là encore, une allusion aux Allemands captifs de Büri qu'André de Longjumeau avait fait connaître.

(1) Sur ce couvent dominicain de Tiflis et les religieux qui y furent envoyés dès 1240, cf. *supra*, p. [96], et Altaner, 67-68.

(2) Depuis Rockhill, on dit généralement que Rubrouck a quitté la Palestine

André de Longjumeau à la fin de 1251 ou à un moment quelconque de 1252. Par ailleurs, on peut supposer avec quelque vraisemblance que le Dominicain resta auprès de saint Louis jusqu'au bout et ne se rembarqua qu'avec le roi le 21 ou le 25 avril 1254. Mais surtout il est étonnant que nul, avant M. Rastoul, n'ait fait état d'un texte essentiel qui nous a été conservé par les *Grandes chroniques de France*.

Le Dominicain Geoffroy de Beaulieu, confesseur de saint Louis, en racontant les derniers moments du roi qui s'éteignait à Tunis, écrit ce qui suit : « ...dicebat : Pro Deo studeamus, quomodo fides catholica possit apud Tunicium praedicari et plantari. O quis esset idoneus, ut mitteretur ibi ad praedicandum! Et nominabat quemdam fratrem ordinis Praedicatorum, qui aliàs illic iverat, et regi Tunicii notus erat (1). » Guillaume de Nangis reproduit à peu près mot pour mot le récit de Geoffroy de Beaulieu (2). Mais dans les *Grandes chroniques* (IV, 126-127), on lit : « Après que le roy ot enseignié ses commandemens à Philippe son fils, la maladie le commença forment à grever... Moult se demenoit le roy qui pourroit preschier la foy crestienne en Tunes, et disoit que bien le pourroit faire frère André de Longjumel, pour ce que il savoit une partie du langage de Tunes : car aucunes fois avoit iceluy frère André preschié à Tunes par le commandement le roy de Tunes, qui moult l'aimoit... »

Bien que toute cette partie des *Grandes chroniques* suive à la lettre Geoffroy de Beaulieu et Guillaume de Nangis, je ne vois, comme M. Altaner (p. 110), aucune raison de douter du renseignement supplémentaire qu'elles ont accueilli ici. Ainsi, grâce à sa connaissance de la langue arabe, André de Longjumeau a fait avant 1270 œuvre de missionnaire à Tunis, avec l'agrément du prince de Tunis Al-Mustansir qui se montrait favorable aux chrétiens. Notre Dominicain vivait encore en 1270, mais il n'accompagna pas saint Louis à la croisade,

dès 1252; mais l'argumentation de Rockhill repose sur une méprise, comme je le montre dans un travail *En marge de Jean du Plan Carpin et de Guillaume de Rubrouck* qui sera mis sous presse prochainement.

(1) *Rec. des Hist.*, xx, 23.

(2) *Rec. des Hist.*, xx, 460 et 461.

peut-être à cause de son grand âge, comme l'a supposé M. Rastoul. De toute évidence, il avait gardé la confiance du roi, et puisque celui-ci, à son lit de mort, évoquait le nom de ce religieux, on peut se demander si André de Longjumeau, qui joua en Orient un si grand rôle, et si longtemps méconnu, dans le développement des relations de la papauté et de la royauté française avec les chrétiens dissidents, les musulmans et les Mongols, n'a pas été aussi, à notre insu, l'un des inspirateurs de la croisade tunisienne de saint Louis (1).

(1) M. Rastoul a essayé de préciser les dates et les conditions du séjour d'André de Longjumeau à Tunis; je suis d'accord avec M. Altaner (p. 109) pour estimer que, dans l'état actuel de nos connaissances, ce sont là des hypothèses que rien ne condamne, mais que rien n'appuie.

P. PELLIOT.

LE TRAITÉ SUR LES « CONSTELLATIONS » ÉCRIT, EN 660, PAR SÉVÈRE SÉBOKT ÉVÊQUE DE QENNESRIN

(*Fin*) (1).

---

14. Voilà pour la latitude des climats et l'inclinaison des pôles dans chacun des climats et aussi pour la grandeur et la petitesse des jours et des nuits, choses qui arrivent pour une cause (fol. 113 r) comme celle-ci, je veux dire à cause de l'inclinaison des pôles : nous avons aussi suffisamment parlé à la hâte du mouvement inégal (varié) du soleil, nous pensons que cela servira aussi de démonstrations pour celui qui voudra en prendre la peine, pour voir s'il le veut les autres inclinaisons des villes, des îles et des autres lieux habités ou non.

CHAPITRE QUINZIÈME

COMMENT ON ARRIVA D'ABORD A TROUVER LES CERCLES ET LA LATITUDE DES CLIMATS.

1. En sus de ce (qui précède), il faut encore, ô ami de la science, qu'il te soit montré comment (on a eu) la compréhension de ces cercles et de la grandeur de leur distance les uns aux autres, et comment d'ici la variation des climats fut connue d'après leur latitude, ainsi que des villes; car un homme dira nécessairement : Si cela est connu clairement par une démonstration véritable, l'esprit de celui qui écoute ce que nous avons dit plus haut n'hésitera nulle part, tandis que, s'il n'en est pas ainsi, (tout cela) tombera sous le soupçon du doute et ne sera pas acceptable; car, dans de telles choses, ce qui est privé de la démonstration qui est enseignée par les choses n'est pas acceptable.

Ces cercles furent donc trouvés, ô (homme) digne de parole, par l'*Astrolabe* (2), et cette démonstration avec d'autres analogues (figure) plus clairement dans le *Scholion* (3) que nous avons fait sur l'*Astrolabe*.

(1) Voir t. VII (XXVII), 1929-1930, p. 327-410.
(2) ܐܣܛܪܘܠܒܘܢ.
(3) ܣܟܘܠܝܘܢ. — Nous avons édité et traduit ce Scholion d'après un manus-

2. Il est évident que lorsque ces deux cercles tropiques furent pris d'abord — je veux dire celui d'été et celui d'hiver — ils furent pris lorsque le soleil était au commencement du Capricorne et au commencement du Cancer (fol. 113 v). A ce moment nous prenons l'astrolabe droit (suspendu) au milieu du jour, c'est-à-dire au milieu entre la sixième et la septième heure. Lorsque nous dirigeons la dioptre (1) en face du soleil sur le τεταρτημόριον (quadrant) (2) c'est-à-dire les 90 qui sont marqués derrière l'*Astrolabe*, de manière que le rayon solaire tombe directement dans les deux cercles (trous) de la dioptre : à l'endroit où se trouve à ce moment l'indicateur des degrés à l'aide de la dioptre, c'est là que nous dirons que le cercle tropique (TT′) (3) se trouve et qu'il est éloigné d'autant de degrés (HT) de l'horizon sud (H) : Si le soleil est au commencement du Capricorne (C), nous disons que c'est le (tropique) d'hiver, s'il est au commencement du Cancer (T) c'est le tropique d'été. Lorsque nous ajoutons la moitié de leur différence (4) à (la hauteur HC) du (tropique) d'hiver ou que nous la retranchons de celle (HT) du tropique d'été, nous disons que là (E) est ce cercle moyen, c'est-à-dire égal, qui est nommé *équateur*. Quant au cercle *horizon* qui a été trouvé à l'aide du (tropique) d'hiver qui avait été déterminé auparavant par la dioptre de l'*Astrolabe*, comme on l'a dit plus haut, nous définirons que c'est la limite de ce cercle (zone) invisible que l'on nomme antarctique (5). Nous dirons que la distance qui est entre l'horizon et le (tropique) d'hiver (HC) est la même que la distance (H′T′) entre le (tropique) d'été et la (zone) arctique qui est toujours visible, parce que la sphère est égale (symétrique).

3. Lorsque nous avons trouvé la mesure (de la distance) du (cercle) arctique jusqu'à l'antarctique (αEA) (6) à l'aide de la dioptre de l'*Astrolabe*, comme nous l'avons dit, nous cherchons combien il manque à la quantité obtenue (fol. 114 r) pour compléter 180°, la moitié du (chiffre) ainsi obtenu sera la distance de chacun de ces deux cercles (arctique et antarctique) jusqu'au pôle qui est au milieu de chacun d'eux (7); si nous ajoutons (ce chiffre) à la quantité obtenue précédemment (8), nous trouvons la mesure de la moitié de sphère supérieure, (ou) 180°.

4. Pour éclaircir ceci à l'aide d'un exemple, pour ceux qui arrivent

crit de Berlin, copié sur le présent manuscrit, *Le traité sur l'Astrolabe plan de Sévère Sabokt*, Paris, 1899.

(1) ܕܝܘܦܛܪܐ et ܕܝܦܛܪܐ.

(2) ܛܛܪܛܝܡܘܪܝܘܢ. En marge : C'est-à-dire « un de quatre ».

(3) Voir la figure 2, page [77].

(4) 1/2 (HC + HT) = HE ou bien 1/2 (HT — HC) = EC = ET.

(5) Ici la zone antarctique, ou des étoiles invisibles, varie avec le climat et n'est plus celle de Cnide (à 36° du pôle) comme plus haut.

(6) Voir figure 2, page [77].

(7) 1/2 (180 — αEA) ou 1/2 (P′EP — αEA) = AP ou P′α.

(8) APA′ + αEA = 180°.

(à lire ceci), prenons comme exemple le quatrième climat qui est aussi le milieu de la terre habitée et qui partage également entre les deux pôles, nous trouvons, en procédant avec l'*Astrolabe* comme c'est dit plus haut, que le commencement du Capricorne est à 30° de l'horizon sud, c'est donc la distance du tropique d'hiver à l'horizon sud. Celui du Cancer est à 78° de ce même horizon sud, c'est donc encore la distance du tropique du Cancer à ce même horizon. La différence des deux est de 48°, en la partageant en deux nous trouvons 24°. Si nous ajoutons (ces 24°) aux 30° du (tropique) d'hiver ou si nous les retranchons des 78° du (tropique) d'été, nous trouvons 54°, et c'est donc la position du cercle équateur sur lequel est fixé le commencement du Bélier et celui de la Balance; il est à cette distance de l'horizon sud, et, comme le (tropique) d'hiver est à 30° de l'horizon sud, comme il a été démontré, et que l'horizon sud est la limite du cercle (zone) qui est invisible, nous disons donc que le (tropique) d'hiver est éloigné de 30° de la (zone) qui n'est pas vue, c'est-à-dire l'antarctique qui est sous la terre, et comme nécessairement la sphère est égale (identique) de tous (fol. 114 v) côtés, nous disons qu'il y aura donc la même mesure entre le tropique d'été et le (cercle) arctique visible qui est au-dessus de la terre.

5. De plus, comme il y a 108° entre le cercle invisible jusqu'à ce cercle visible d'après les mesures précédentes — car 30 et 48 et 30 font 108 — il en manque 72 pour faire les 180 qui sont la moitié de la sphère; si nous ajoutons sa moitié qui est 36 à chacun des deux cercles extérieurs, c'est-à-dire depuis l'extrémité du cercle (de la zone boréale) jusqu'au pôle qui est au milieu de chacun d'eux (de chacune des zones arctique et antarctique), nous trouvons que la distance du pôle sud jusqu'au pôle nord est de 180°. Et depuis le pôle, c'est-à-dire le centre de chacun d'eux (de chacune des deux zones), jusqu'à l'autre extrémité de chacun d'eux, on a nécessairement 36° (largeur des zones arctique et antarctique). De sorte que si l'on veut mesurer d'un pôle à un pôle ou de l'horizon à l'horizon — à savoir de l'horizon nord à l'horizon sud — nous trouvons également 180°. Voilà comment on a trouvé ces cercles.

6. Voici comment on a trouvé la latitude des climats. Lorsqu'on retranche la distance de l'équateur à l'horizon sud — distance qu'on obtient, pour chacun des climats et pour chacune des villes, à l'aide de la dioptre de l'*Astrolabe*, comme il a été montré — aux 90° qui sont comptés jusqu'à l'horizon sud, ce qui reste nous disons que c'est la latitude du climat ou de la ville que nous cherchons. — Par exemple, lorsque nous avons trouvé la grandeur de la distance de l'équateur à l'horizon sud, qui est de 54° dans le 4e climat, et que nous la retranchons de 90°, il nous reste 36° et nous disons que c'est là (fol. 115 r) la latitude du quatrième climat.

7. La latitude, constamment, dans tout climat et toute ville, est comptée du cercle de l'équateur vers le nord; mais la longitude est comptée de l'Occident à l'Orient, c'est-à-dire depuis les îles qui sont dans l'Océan,

que les poètes ont nommées *îles des Bienheureux* — *Bardesane le Syrien* et ceux qui se sont attachés à lui (les nomment) îles de la Béatitude (1).

8. Nous rappelons encore, ô ami de la science, que ces deux cercles de l'horizon et du méridien ne sont pas fixés sur la sphère du ciel, comme les cinq dont on vient de parler (2); ils sont conçus par l'esprit, de manière différente et accidentelle, non seulement selon les différences des sept climats, comme nous l'avons déjà montré, mais encore selon les différences des villes qui sont dans un même climat, le *méridien* suivant la longitude seulement, mais l'*horizon* aussi selon la latitude, comme il a déjà été montré dans ce qui a été dit. Il leur arrive d'être fréquemment changés, parce que le soleil ou les parties de la sphère ne se lèvent pas en même temps pour toutes les villes d'un même climat, pour celles de l'Orient et pour celles de l'Occident, comme le canon Πρόχειρος (tables manuelles) de Ptolémée et aussi l'*Astrolabe* le montrent. — C'est comme aussi par l'observation, par exemple des éclipses de soleil et de lune. Car lorsqu'il y a une éclipse, par exemple pour la ville de *Ctésiphon*, et aussi pour *Alexandrie*, le même jour, on ne la trouve pas à la même heure, à savoir à l'heure de Ctésiphon et à celle d'Alexandrie (fol. 115 v). Cette éclipse a été vue à Ctésiphon (3) avant Alexandrie de une heure $\frac{1}{5}$ et $\frac{1}{10}$. Comme la longitude de Ctésiphon est de 80° (4) et celle d'Alexandrie de 60° $\frac{1}{2}$ (5); si nous retranchons 60 $\frac{1}{2}$ de 80 il reste 19 $\frac{1}{2}$ ce qui fait une heure $\frac{1}{5}$ et $\frac{1}{10}$ puisque 15° font une heure. De ce que le soleil se lève à Ctésiphon, avant de se lever à Alexandrie, il est évident qu'il y fera aussi plus tôt le milieu du jour et qu'il s'y couchera plus tôt. Voici la différence que nous disons exister entre l'horizon et le méridien de Ctésiphon par rapport à Alexandrie : l'horizon de l'une ou de l'autre ville aura lieu quand le soleil se lève ou se couche sur elle, et le méridien, c'est-à-dire (le cercle) de la moitié du jour aura lieu, quand le soleil sera vu (en chaque endroit) au milieu du ciel.

9. Il est connu que si une ville est distante de moins de 400 stades de sa voisine, il n'y a pas de différence dans le lever du soleil et son

(1) ܗܢܘ ܕܝܢ ܡܢ ܓܙܪ̈ܬܐ ܕܐܘܩܝܢܘܣ. ܗܢܝ ܕܦܘܐܛܐ ܡܢ ܡܫܡܗܝܢ܆ ܓܙܪ̈ܬܐ ܕܛܘܒܬܢܐ. ܒܪܕܝܨܢ ܕܝܢ ܣܘܪܝܝܐ ܘܗܠܝܢ ܕܠܘܬܗ ܢܩܦܘ܆ ܓܙܪ̈ܬܐ ܠܗܝܢ ܕܛܘܒܐ ܡܫܡܗܝܢ.

(2) L'équateur et les tropiques sont fixes. Les cercles arctique et antarctique ne le sont que par définition, parce qu'on adopte ceux de Cnide pour tout le quatrième climat.

(3) Κτησιφών, ܩܛܝܣܦܘܢ (partout).

(4) Voir Ptolémée, *Géogr.*, VI, 1, 3. — En somme, on compte les heures à partir du passage du soleil au méridien d'un lieu. L'heure de Ctésiphon sera donc en avance sur l'heure d'Alexandrie. D'ailleurs une éclipse est vue simultanément en ces deux lieux, à des heures différentes. La différence des heures donnera celle des longitudes ou réciproquement.

(5) Ptolémée porte aussi 60° 30', *Géogr.*, IV, 5, 9. Le manuscrit syriaque porte ܣ (60) avec une virgule sous cette lettre qui doit correspondre à 1/2 puisqu'il faut trouver 19 1/2 et que tel est le chiffre de Ptolémée.

coucher (1) quant à la longitude, car pour qu'il y ait différence, comme l'observation l'a montré, il faut 400 stades à peu près, qui font 53 milles et un tiers, car sept stades et demi font à peu près un mille (2). La latitude ne fait pas de différence pour les midis des villes quelles que soient les latitudes respectives de ces villes, au nord ou au sud; car le ciel a la même disposition selon la hauteur au milieu du jour, pour les villes qui ont la même longitude, sans que cela y occasionne aucune différence. — Nous avons dit et montré, à mon avis, comment on a trouvé les cercles et la latitude des climats et des villes, et encore ce qui concerne l'horizon et le méridien.

CHAPITRE SEIZIÈME

SUR LA LATITUDE DES CLIMATS ET LES CERCLES DE LA SPHÈRE, (fol. 116 r) ET LES LEVERS DES DOUZE Ζώδια (SIGNES DU ZODIAQUE) ET DES GRANDEURS DES JOURS ET DES NUITS DANS LES SEPT CLIMATS D'APRÈS LE Πρόχειρος (TABLE MANUELLE) DE PTOLÉMÉE.

1. Jusqu'ici, ô ami de la science, nous avons donné les cercles et les latitudes dont nous venons de parler d'après l'*Astrolabe* et d'après la sphère d'airain et d'après le reste des autres instruments, sur lesquels il n'était pas possible de marquer ces petites divisions (minutes) que l'on nomme ἑξηκοστός (3) c'est-à-dire soixantième de degré. Dans le canon Πρόχειρος de Ptolémée, les cercles et les latitudes sont donnés avec les minutes; il faut savoir qu'on ne s'écartera pas de ce qui est cherché si l'on veut calculer, avec amour du travail, à l'aide du Πρόχειρος, évidemment à l'aide des règles, c'est-à-dire μέθοδοι (4), qui ont été données plus haut par nous; afin de donner cela aussi pour l'instruction complète de ceux qui nous trouveront, voici comme les latitudes des climats, et aussi les cercles, sont indiquées dans ces πρόχειροι (5) :

2. La latitude du *premier climat* est de 16° 27′. Celle du *second*, 23° 51′ (6). Celle du *troisième*, 30° 22′. Celle du *quatrième*, 36° exactement. Celle du *cinquième*, 40° 56′. Celle du *sixième*, 45° 30′. Celle du *septième*, 48° 32′.

3. Quant aux cercles (7) : celui du nord qui est au-dessus de la terre 36° 9′. Le (tropique) d'été 30°. L'équateur 23° 51′. Puis encore 23° 51′. Le (tropique) d'hiver 30°. Le cercle du sud sous la terre 36° 9′. — Il

(1) Ces deux villes ont donc même horizon.
(2) La présente relation est donnée plus bas.
(3) ܐܟܣܝܩܘܣܛܐ.
(4) ܡ̈ܬܘܕܘ.
(5) Sévère indique ici les minutes dont il n'avait pas tenu compte plus haut.
(6) On trouve plus haut (XIV, 1) le nombre rond 24°.
(7) C'est encore une rectification, à l'aide des minutes, aux chiffres ronds donnés plus haut (XIV).

convient aussi de rappeler, ô ami de la vérité, que suivant la conséquence de ce que nous avons calculé plus haut en vérité pour chacun des climats, la latitude de ce quatrième climat, (qui est de) 36° 9′, était placée (fol. 116 v) dans le Πρόχειρος susdit, selon l'ἔξαρμα (la hauteur) des pôles de ce climat; car la latitude est égale à l'ἔξαρμα des pôles en tout lieu, car c'est de là que vient la variation de latitude de tout climat et de toute ville.

4. La grandeur des jours et des nuits est connue d'après les diverses ἀναφοράς (1) (levers) des Ζώδια (signes du zodiaque) dans chacun des climats; car si nous voulons connaître la grandeur ou la petitesse des jours (2), nous prenons les ἀναφοραί qui se lèvent en ce jour-là depuis le matin — c'est-à-dire depuis le degré où se trouve le Soleil — jusqu'au soir dans le climat qui nous occupe. S'il s'agit de la nuit, nous prenons celles qui se lèvent depuis le soir — c'est-à-dire depuis le degré qui est diamétralement opposé au Soleil — jusqu'au matin et nous divisons par 15 (3) les ἀναφοραί trouvées; autant de fois nous pourrons retrancher (4) (15) autant nous disons qu'il y a d'heures de jour ou de nuit, comme nous le cherchons, dans ce climat. — Il est évident qu'il s'agit d'heures ἰσημεριναί (5) c'est-à-dire égales; nous multiplierons le reste par 60 (pour réduire en minutes) et le diviserons de la même manière par 15 (6), nous trouverons ainsi les parties des heures égales.

5. La détermination des levers (7) aura lieu aussi à l'aide de l'*Astrolabe*, comme ç'a été montré par nous dans son σχόλιον, (à savoir) que si on cherche combien sont les ἀναφοραί du Ζώδιον qui se lève, nous voyons par l'ἀράχνη (8) (araignée) de l'*Astrolabe*, de combien de degrés s'avance le commencement du Capricorne, c'est-à-dire l'indicateur des degrés (9); par exemple tant que le Ζώδιον qui nous intéresse se lève, le nombre obtenu sera dit celui des ἀναφοραί de ce Ζώδιον.

6. Voici les levers (ou ascensions) des signes du zodiaque dans tout climat, d'après le Πρόχειρος susdit, afin que cela aussi ne manque pas à celui qui le veut (fol. 117 r). Ces (levers) sont ainsi :

Dans le *premier climat*, (l'ascension) du Bélier et des Poissons

(1) ܐܢܐܦܘܪ̈ܣ.
(2) Voir le paragraphe suivant.
(3) ܢܦܠܓܝܢ ܒܗܘ ܗܘ.
(4) ܟܡܐ ܕܙܒ̈ܢܐ ܕܢܦܩܝܢ « autant de fois que nous ferons sortir ».
(5) ܐܝܣܡܪ̈ܝܢܘܬܐ « relatives à l'équateur. »
(6) ܗܘܐ ܕܝܢ ܘܠܚܡܫܐ ܕܡܢܬܐ ܡ̇ܢ ܡܫܩܠܝܢ ܒܗܘ ܘܢܦܠܓܝܢ ܒܢܗ ܒܕܡܘܬܐ ܒܗܘ.
(7) On nomme *levers* ou *ascensions* (ἀναφοραί) d'un signe le nombre des degrés de l'équateur qui montent au-dessus de l'horizon pendant que ce signe tout entier monte lui-même au-dessus de l'horizon. L'astrolabe donne ce chiffre, voir le *Traité sur l'Astrolabe plan*, (Paris 1899), ch. IX, p. 97 de notre traduction.
(8) ܐܪܟܢܐ. Voir sa description et sa figure dans le traité précédent p. 83-4 de notre traduction (nous avons reconnu depuis qu'il manque un feuillet, p. 84, ligne 2, après les mots « sous la terre... »)
(9) ܡܚܘܝܢܐ ܕܡܘܪ̈ܘܣ.

21° 20′ (1); du Taureau et du Verseau, 27° 4; des Gémeaux et du Capricorne 31° 6′; du Cancer et du Sagittaire 33° 26′; du Lion et du Scorpion 32° 44′; de la Vierge et de la Balance 31° 20′ (2).

Dans le *deuxième climat,* du Bélier et des Poissons 22° 34′ (3); du Taureau et du Verseau 25° 38′; des Gémeaux et du Capricorne 30° 30′; du Cancer et du Sagittaire 37° 2′ (4), du Lion et du Scorpion 34° 10′; de la Vierge et de la Balance 33° 3′.

Dans le *troisième climat,* du Bélier et des Poissons 20° 53′; du Taureau et du Verseau 24° 12′; des Gémeaux et du Capricorne 29° 25,; du Cancer et du Sagittaire 34° 36' (5); du Lion et du Scorpion 35° 36′; de la Vierge et de la Balance 34° 47′.

Dans le *quatrième climat,* du Bélier et des Poissons 19° 12′; du Taureau et du Verseau 22° 46′; des Gémeaux et du Capricorne 29° 17′; du Cancer et du Sagittaire 35° 15′; du Lion et du Scorpion 37° 3′ (6); de la Vierge et de la Balance 36° 27 (7).

Dans le *cinquième climat,* du Bélier et des Poissons 17° 32′; du Taureau et du Verseau 21° 59′; des Gémeaux et du Capricorne 28° 39′ (8); du Cancer et du Sagittaire 35° 53: du Lion et du Scorpion 38° 31′ (9); de la Vierge et de la Balance 38° 6′ (10).

Dans le *sixième climat,* du Bélier et des Poissons 15° 25′ (11); du Taureau et du Verseau 19° 52′; des Gémeaux et du Capricorne 27° 58′; du Cancer et du Sagittaire 36° 34′: du Lion et du Scorpion 39° 57′ (12); de la Vierge et de la Balance 39° 44′ (13).

Dans le *septième climat,* du Bélier et des Poissons 14° 20′; du Taureau et du Verseau 8° (18°) 23′; des Gémeaux et du Capricorne 27° 17′; du Cancer et du Sagittaire 37° 15′; du Lion et du Scorpion 41° 25′; de la Vierge et de la Balance 41° 20′, etc.

(1) On lit en marge : « le premier nombre désigne les degrés et le second les minutes ».

(2) Tous ces chiffres du premier climat se trouvent dans Ptolémée, *Almageste,* II, 7, trad. Halma, p. 104. Les quelques différences suivantes s'expliquent d'ordinaire par une permutation de lettres.

(3) 22° 37′ Pt(olémée).

(4) 34° 2 (Pt).

(5) 34° 36′ (Pt).

(6) 37° 2′ (Pt).

(7) 36° 28′ (Pt).

(8) 21° 9′ (Pt).

(9) 38° 29′ (Pt).

(10) 38° 8′ (Pt).

(11) 15° 55′ (Pt).

(12) 39° 56′ (Pt).

(13) 39° 45′ (Pt).

CHAPITRE DIX-SEPTIÈME

DE LA MESURE (FOL. 117 V) DU CIEL ET DE LA TERRE ET DE L'INTERVALLE QUI LES SÉPARE (1).

1. Nous avons promis plus haut (dans le titre) de parler en peu de mots des mesures de la terre, habitée et inhabitée, et aussi du ciel, et de l'intervalle qui est entre eux, parce que nous y sommes conduits comme par une conséquence de ce qui vient d'être dit; il faut donc, ô ami du travail et ami de la science, qu'à ce sujet aussi je (te) rappelle en peu de mots les choses que je connais, parmi celles qui ont été cherchées et explorées, avec amour du travail, par les anciens par diverses méthodes, et ainsi nous terminerons (là) notre discours.

2. Ceux qui, avec grand amour du travail, ont cherché la mesure du ciel et de la terre, l'ont atteinte autant que possible et l'ont transmise par écrit, ont mesuré et dit que tout le cercle de la sphère (terrestre) était de 25 myriades et deux mille stades (2) (252.000), de sorte que chacune des deux moitiés du cerclé, celle du dessus et celle du dessous, est de 126.000 stades. Le diamètre du cercle, c'est-à-dire la ligne qui passe par le milieu du cercle sphérique est de 8 myriades et 4 mille (84.000 stades), c'est-à-dire le tiers du cercle (3); l'art de la géométrie montre par la mesure, et l'expérience enseigne aussi que tout cercle que tu voudras imaginer dans ta pensée, qu'il soit grand ou petit, a un diamètre (4) — c'est-à-dire (toute) droite passant par le milieu — qui est le tiers nécessairement. Si donc tu prends la sphère du ciel de 360°, tu trouves que son diamètre est de 120°; car c'est là le tiers de 360. — Si tu prenais un cercle très petit qui aurait par exemple trois parties seulement, ou un cercle qui n'aurait qu'une partie (fol. 118 r), le diamètre de l'un est une partie et celui de l'autre est un tiers de sa partie.

3. Que ce soient là les stades de tout le cercle sphérique de la terre, on l'a cherché et trouvé, comme nous le montrerons brièvement à (l'homme) attentif de la manière suivante :

Le cercle du ciel qui est de 360° (5) — qu'on a trouvé être tel à l'aide de l'*Astrolabe* et d'autres instruments, comme nous l'avons déjà montré à l'homme intelligent par ce qui est écrit plus haut — a été pris et partagé

(1) M. E. Sachau a édité le texte syriaque d'une partie de ce chapitre d'après le ms. de Londres add. 14538, du xe siècle (L). Cf. *Inedita Syriaca*, Vienne, 1870, p. 132.

(2) Cette évaluation est celle d'Ératosthène. D'après M. J.-A. Decourdemanche, Posidonius et les Arabes n'y ont rien ajouté, mais se sont bornés à l'exprimer avec des unités différentes, *Journal As.*, mars-avril 1913, p. 428-37.

(3) En prenant $\pi = 3$, comme Manilius, I, 527.

(4) ܕܝܐܡܛܪܘܣ.

(5) Sic L. P(aris) porte à tort 365.

en 60 parties, c'est-à-dire six degrés pour chaque partie, puisque 60 multiplié (1) par 6 donne 360.

4. Ils en firent autant par analogie pour le cercle de la terre qui est en face de celui-là et le divisèrent aussi en 60 parties, de sorte que chaque partie avait 4.200 (stades), car 60 multiplié par 4.200 donne 252.000, c'est-à-dire 25 myriades et deux mille. — Ensuite lorsqu'ils divisèrent le ciel depuis le pôle nord jusqu'au pôle sud en cinq cercles c'est-à-dire zones, comme nous l'avons montré clairement plus haut dans ce que nous avons dit, ils partagèrent aussi la terre en cinq zones en face de celles-là, l'une en face de l'une, et quand ils fixèrent la latitude de ces 60 parties, à savoir 6 parties pour la zone du nord, 5 pour celle du (tropique) d'été, 8 pour celle de l'équateur, à savoir quatre au nord de cette zone et quatre au sud, 5 parties pour le (tropique) d'hiver, et 6 pour la zone du sud, ensemble 30 parties pour toute la moitié de la sphère supérieure, ils fixèrent de la même manière la latitude des zones de la terre qui sont en face de celles du ciel et ils les mesurèrent (fol. 118 v), c'est-à-dire les fixèrent ainsi : la zone de la terre qui est sous la zone nord du ciel, c'est-à-dire qui est située en face sous le pôle nord (zone arctique) est aussi de six parties c'est-à-dire de 25 200 stades; celle qui est sous la zone d'été a aussi cinq parties, ce qui fait 21.000 stades; celle qui est sous l'équateur a aussi huit parties ce qui fait 33.600 stades, à savoir 16.800 au nord de l'équateur et 16.800 au sud; celle qui est sous la zone d'hiver a aussi cinq parties qui font 21.000 stades et celle qui est sous la zone sud, c'est-à-dire qui est placée en face sous le pôle sud (zone australe), a aussi six parties qui font 25.200 stades, toute la moitié du cercle supérieur de la sphère est donc de 126.000 stades. Il en est de même de la moitié des cercles inférieurs, c'est-à-dire qui sont sous la terre, soit du ciel soit de la terre, la moitié inférieure c'est-à-dire celle des cinq zones inférieures (comprendra) trente parties et chacune d'elles, comme nous l'avons dit, sera de six degrés.

5. Ce demi cercle inférieur de la terre — c'est-à-dire les cinq zones inférieures — aura donc 30 parties qui feront 126.000 stades. Le tout ensemble, pour 60 parties, sera 252.000 stades, comme il a été dit plus haut. (Il suit) d'ici que, puisque en face de chacune des 60 parties du ciel, qui valent chacune six degrés, comme il a été dit, on trouve sur la terre 4 200 stades, en face de chaque degré du ciel, on trouvera donc 700 stades, parce que 700 multiplié par 6 donne 4.200.

6. Le stade est de deux cents pas; le pas est de deux *ammin*, c'est-à-dire deux coudées (fol. 119 r). Un *amtâ*, c'est-à-dire une coudée, est de deux empans; l'empan est de douze doigts; sept stades et demi font un mille (2). 93 milles 1/3 font 700 stades et comme on a montré que chaque

(1) [illegible] [illegible] ([illegible] L). Le ms. de Londres (L) a ensuite une lacune et passe au haut du fol. 173v de notre manuscrit de Paris (Phases de la lune).

(2) Pour M. Decourdemanche, *loc. cit.*, p. 430, c'est la coudée moyenne qui

degré vaut 700 stades, et que 700 stades valent 93 milles 1/3, les 360 degrés de tout le pourtour de la sphère feront donc 33 600 milles. Et comme le diamètre du cercle du ciel, c'est-à-dire la ligne qui passe par le milieu du cercle est, comme nous l'avons dit, de 120°, c'est-à-dire un de trois, cela fait 84.000 stades, comme il a été dit plus haut. Mais la moitié de 120 qui est 60 degrés prendra la moitié des stades susdits, c'est-à-dire 42.000 stades, qui font 5.600 milles (rayon de la terre). Ainsi pour cet intervalle, c'est-à-dire pour la ligne du milieu de la terre au ciel, il y aura autant de milles, selon l'ἀναλογία, c'est-à-dire la comparaison, qui a été donnée (1).

7. Si tu veux d'ici, avec amour du travail, calculer aussi les pas et les *ammé*, c'est-à-dire les coudées avec leurs doigts, tu peux les obtenir en multipliant (2) les uns par les autres. — Voilà encore pour la mesure du ciel et de la terre et de l'intervalle qui est entre eux.

CHAPITRE DIX-HUITIÈME

Sur la terre habitée et inhabitée et sur la τάξις (disposition) de ceux qui habitent sur tout le cercle du dessus ou du dessous (3).

1. Au sujet de la terre habitée ou inhabitée, voici ce que disent les anciens :

Puisque toute la surface de la terre a été divisée en cinq zones, comme la surface du ciel, les deux zones placées à l'opposé sous les pôles, sous le pôle nord et sous le pôle sud, parce qu'elles sont froides et pas tempérées à cause de l'éloignement où est le soleil (fol. 119 v), sont inhabitées, dit-on; les trois autres qui sont au milieu, je veux dire celle qui est sous le (tropique) d'été (4) ou sous le (tropique) d'hiver, ou sous l'équateur, parce qu'elles sont tempérées à cause du passage du soleil au-dessus d'elles, sont habitables, dit-on. Mais les plus tempérées sont les deux qui sont sous les tropiques d'été et d'hiver et, à cause de

est de 24 doigts. La coudée longue ($0^m,554$) a 28 doigts. Le stade (221^m60) vaut 400 coudées longues, et le mille itinéraire (1662^m) vaut bien sept stades et demi.

(1) C'est-à-dire « si on compte 700 stades pour un degré du ciel, le rayon du ciel sera aussi de 42.000 stades. Sévère, comme Manilius (I, 520-537), ne donne pas la distance absolue que l'on trouve dans Bar Hébraeus, *Cours d'Astronomie*, p. 183 à 200, grâce à l'utilisation des parallaxes. Ptolémée, *Almageste*, v, 15, dit que la distance de la terre à la lune et au soleil est de 59 et 1 210 rayons terrestres. Sévère n'a pas utilisé ici l'*Almageste*, bien qu'il ait connu cet ouvrage. Cf. *R. O. C.*, t., XV (1910) p. 249 et 251.

(2) ܟܕ ܡܫܩܠܬ ܡܢܝܢܐ ܥܠ.

(3) Le texte syriaque d'une petite partie de ce chapitre a été édité par M. E. Sachau, d'après le ms. du British Museum add. 14538, fol. 154. Cf. *Inedita Syriaca*, Vienne, 1870, p. 127.

(4) ܥܠ ܬܚܝܬ. ܗܘ ܡܦܢܝܢܐ. Le ms. de Londres portait ܬܚܝܬ ܡܦܢܝܢܘ.

cela, elles sont aussi les plus habitables. Celle du milieu, c'est-à-dire celle qui est sous l'équateur est dite κεκαυμένη (1), c'est-à-dire brûlée, à cause du voisinage constant du soleil auprès d'elle, c'est-à-dire son passage sur elle quand il monte au nord et quand il descend au sud à savoir vers le (tropique) d'été et vers le (tropique) d'hiver et, à cause de cela, elle est peu habitable et en petite partie.

2. D'autres ont encore prononcé plus subtilement (2) d'une autre manière; ils ont dit au contraire que les zones de la terre qui sont sous les tropiques sont les plus chaudes et inhabitables en majeure partie parce que le soleil demeure quarante jours sur chacune d'elles au tropique même sans faire de changement, comme on peut le voir par l'ombre de l'ὡρολόγιον (3) (cadran solaire): quant à la zone de la terre qui est sous le cercle équateur, elle est plus tempérée et plus habitable, parce que le soleil passe par le point équinoxial rapidement et en un clin d'œil.

3. Ils raisonnèrent encore par analogie (4), c'est-à-dire ils expliquèrent que la longitude de la terre habitable est de dix myriades de stades à peu près, et sa latitude, la moitié de la longitude, c'est-à-dire cinq myriades de stades; il est d'ailleurs connu que la moitié de tout le cercle de la terre, comme il est dit plus haut, (fol. 120 r) est de douze myriades et six mille (126.000) stades; mais en ce qui concerne les régions extérieures de la sphère, orientales, occidentales, boréales et australes, elles ne sont aucunement habitables parce qu'elles ne sont pas tempérées; les unes, à cause du passage continuel du soleil au-dessus d'elles quand il se lève et quand il se couche, sont trop chaudes; les autres, à cause de l'éloignement du soleil, sont trop froides, en raisonnant par analogie pour les limites des régions susdites à savoir les 126.000 stades du demi cercle et la région du nord et celle du sud; parce que les zones qui sont sous les deux pôles sont tout à fait inhabitables; ensuite pour la plus grande partie des autres zones, ils allèrent jusqu'à leur enlever des stades inhabitables, bien plus que pour les autres régions, l'orient et l'occident.

4. Ils divisèrent et fixèrent les habitants de la terre habitable en quatre genres d'habitation : à savoir ceux qui demeurent ensemble, ceux qui demeurent sur le cercle, ceux qui demeurent en face ou à l'opposé des pieds (aux antipodes) (5).

Ceux qui demeurent ensemble sont ceux qui demeurent ensemble au milieu de la zone. — Ceux qui demeurent sur le cercle sont ceux qui demeurent dans la même zone mais sur son cercle. — Ceux qui demeurent à l'opposé sont ceux qui sont dans une autre zone, mais qui habitent sous la même demi-sphère supérieure, dans le même ordre que l'on a

(1) ܩܐܘܡܢܝ; mais le ms. de Londres porte correctement ܩܩܐܘܡܐܢܝ.
(2) ܡܕܩܕܩܐܝܬ (Paris). ܡܕ-ܕܩܕܩܐܝܬ L(ondres).
(3) ܐܘܪܘܠܘܓܝܢ. En marge : « l'endroit des heures. »
(4) ܐܢܠܘܓܝܐ ܕܒܘܢ.
(5) ܠܠܩܘܒܠܝܢ ܪ̈ܓܠܐ.

dit plus haut c'est-à-dire au milieu, ou ensemble ou sur le cercle, de manière que. puisqu'il y a trois zones habitables, le même mode d'habitation soit conservé dans les trois. — Ceux qui demeurent aux antipodes sont ceux qui sont sous l'autre moitié inférieure de la sphère (céleste), dans les trois mêmes zones habitables et dans le même ordre susdti, diamétralement, (fol. 120 v) — c'est-à-dire en mesure égale — avec ceux qui demeurent ici sous la sphère (céleste) supérieure.

5. Ils ont ainsi divisé et fixé, sans définir certes qu'il y a habitation des hommes en face de ceux d'ici dans le demi-cercle inférieur de la terre, car personne ne l'a jamais vu; mais c'est par une conséquence de ce qu'on voit qu'ils jugèrent qu'il en était ainsi (1); car puisque le cercle (le pourtour) de la terre est sphérique et que la terre tient la place du centre dans la sphère du ciel, et que le soleil se lève et se couche également au-dessus d'elle des deux côtés et qu'il y fait également des jours et des nuits, l'été et l'hiver et ces deux autres changements — je veux dire le printemps et l'automne — et qu'il y a mêmes régions tempérées ou non tempérées pour les trois zones moyennes à cause de leur plus grand voisinage ou éloignement du soleil, et que dans le mot « sphérique » aucun homme qui sait scruter avec sagesse, ne verra un au-dessus et un au-dessous, mais seulement un cercle et un milieu, lorsqu'il voit la (même) hauteur au-dessus pour tout le cercle de tous côtés et la (même) profondeur en dessous du milieu, car si un homme se porte en pensée sur le cercle (la sphère céleste) de tout côté, et veut par exemple jeter de là — c'est-à-dire de tous ses côtés — une pierre ou autre chose de pesant, c'est au milieu que descendra et que se réunira tout ce qui est jeté, il n'est pas possible et il n'y a pas moyen de le faire au-dessus du milieu, car en dehors du milieu de tous côtés où un homme pourra regarder c'est l'espace.

6. Ainsi en vertu de cette conséquence qui a été montrée comme nécessaire, il est convenable que sur tout le cercle de la sphère — je dis (fol. 121 r) celui qui est tempéré et habitable — des hommes puissent habiter sur tous ses côtés, puisque en tout lieu et de tous ses côtés, la terre en toutes ses parties est « en dessous », en comparaison du cercle du ciel (sphère céleste) qui est au-dessus dans toutes ses parties. Car la terre est le centre du cercle du ciel, mais tout centre qui est au milieu du cercle, est nécessairement de toute nécessité en dessous du cercle de tous les côtés. C'est ainsi qu'il est confessé et dit par tous les sages qui sont les plus qualifiés pour juger et pour voir ces choses, par ceux du dehors et ceux du dedans, et surtout si l'on scrute cette pensée et parole apostolique : *Qu'au nom de Jésus, tout genou fléchira, de ceux qui sont dans le ciel et sur la terre et de ceux qui sont sous la terre* (2).

(1) Sévère montre que, rationnellement, il devait y avoir des habitants à ses antipodes.

(2) Philip., II, 10. L'extrait du ms. de Londres se termine ici.

A ce sujet, tel que je suis, voilà tout le témoignage (tiré) de beaucoup de petites choses, pour l'instruction et le commentaire de ceux qui sont plus zélés et cela suffit à mon avis pour cette ὑπόθεσις (1) (pour ce sujet).

7. Pour nous, ô cher ami, voici que nous avons terminé, comme il était possible, ce qui était demandé, à savoir si les choses qui sont dites dans le ciel y sont par nature ou seulement par convention, et encore tout ce que nous avons consigné plus haut, à savoir quelles sont les parties du ciel qui se lèvent et qui se couchent les unes en face des autres, et lesquelles non, et quelles sont les étoiles (constellations) qui se lèvent plus vite et qui se couchent plus lentement et quelles sont celles auxquelles le contraire arrive : encore sur les cercles, c'est-à-dire les zones du ciel, et sur les climats de la terre et leur mesure, à savoir (la mesure) du ciel et de la terre et de l'espace qui est entre eux.

8. Pour les puérilités, c'est-à-dire les fables inintelligentes des poètes et des astrologues (fol. 121 v.) que nous avons montré qu'elles avaient été formées mensongèrement sur les choses célestes, nous les avons réprimandés en courant en peu de mots selon le but qui était fixé, en disant à Dieu — *qui veut*, selon les paroles saintes, *que tous les hommes vivent et viennent à la connaissance de la vérité* (2) — avec le psalmiste et divin David : *Tourne mon cœur vers ton témoignage et non vers les fables*, et : *Détourne mes yeux pour ne pas voir les choses vaines et vivifie-moi dans tes voies* (3).

9. A cause de la belle convenance que l'on voit dans les créatures dans le ciel et sur la terre et dans ce qui les sépare, à cause de ces mouvements qui ont lieu en cercle en face les uns des autres en même temps et de la même manière à l'occident et à l'orient — pour (la terre) dans sa situation fixe et immobile, pour les autres parce qu'ils sont et disparaissent et souffrent cela avec une mesure certaine et non en apparence, lorsque tout cet univers, avec le cercle commun du haut, est amené, se tient et demeure selon la parole créatrice, c'est-à-dire la volonté qui a ainsi décidé et posé une loi fixe qui ne passe pas, *car il a dit et (les choses) ont été, il a ordonné et elles ont été créées* et *il les a établies pour les siècles des siècles; il a donné une loi et elle ne passe pas* (4), nous nous étonnerons encore avec le psalmiste sacerdotal David de la beauté de la sagesse de Dieu qui apparaît ainsi dans les créatures, nous dirons : *Que tes œuvres sont grandes, Seigneur, tu les a toutes faites avec sagesse* (5). — Nous arrêterons ici le discours.

Fin du discours sur les constellations et les cercles qu'on dit être sur la sphère du ciel, et sur la latitude des climats et les mesures du ciel

(1) ܗܘܦܬܣܝܣ.
(2) I Tim., II, 4.
(3) Ps. CXVIII, 36, 37.
(4) Ps. CXLVIII, 5, 6.
(5) Ps. CIII, 24.

et de la terre et de l'intervalle qui est entre eux, (discours) qui a été fait par le saint (l'évêque) abbas Mar Sévère Sébokt. — Il a été écrit en l'année 971 des Grecs (660) en la troisième (année de l') indiction.

Il a été écrit comme solution de questions et de certaines demandes provenant d'hommes qui aimaient l'enseignement, comme à l'ami de Dieu le prêtre et visiteur Basile (1).

F. NAU.

(1) Voir le texte de la fin dans l'introduction.

TABLE DES CHAPITRES

Erratum. Lire 660 (au lieu de 661) dans le titre, p. 3, l. 7; p. 5, l. 8; p. 8, l. 9 et 15.

LA PENSÉE GRECQUE
DANS LE MYSTICISME ORIENTAL

(*Suite.*)

Les ontologistes ne pouvaient manquer d'exposer le détail de cette théorie : l'homme, dit le *Madjma al-bahraïn* (1), possède le libre arbitre pour ce qui est écrit sous la forme d'intégrales بطريق كلّى ; il est déterminé pour ce qui est écrit sous les espèces de différentielles بطريق جزئيى ; les éléments qui sont écrits sur la Table gardienne différentielle, qui est la semence, sont au nombre de quatre : le corps, l'esprit روح, la prédisposition استعداد, les actes افعال ; seuls, les trois premiers éléments, le corps, l'esprit, la prédisposition, sont écrits d'une façon analytique, dans leurs particularités خصوص, de telle sorte que l'homme est complètement déterminé par rapport à eux, mais qu'il ne l'est absolument qu'en ce qui les concerne ; un être humain, quel qu'il soit, ne peut pas plus changer ses diathèses que sa valeur morale et ses appétits. Les actes de l'homme, au contraire, y sont inscrits synthétiquement, et non analytiquement, dans leur généralité عموم, si bien que la créature est libre de composer sa vie comme elle l'entend avec ces éléments d'action, à la seule condition de les utiliser tous ; en thèse générale, d'une manière absolue, l'homme possède son libre arbitre pour les éléments écrits dans leur intégrale, en bloc ; il n'est déterminé que par rapport à ceux qui sont écrits un à un, différentiellement, parce que chacun d'eux vise un cas particulier, lequel ne saurait s'éluder.

Les trois premiers éléments inscrits sur la Table gardienne

(1) Pages 224, 225, 244.

du microcosme, corps matériel, esprit, prédisposition, sont étroitement déterminés, parce qu'ils ont leurs correspondants dans le Macrocosme; le quatrième, au contraire, les actes, n'est pas déterminé, parce qu'il n'a pas de réplique dans le Macrocosme, dans le monde transcendantal, lequel ne possède pas la faculté d'action (1).

Et c'est là ce que plusieurs théologiens ont exprimé, d'une façon d'ailleurs moins claire (2), en disant que l'homme est en partie libre d'agir suivant sa volonté, en partie forcé d'agir contre elle; en somme, la formule de l'auteur du *Madjma al-bahraïn :* « Ton acte est le déterminant de ton bonheur et de ton malheur » est de beaucoup la plus nette, et elle est une simple variante de ce qu'a dit Djalal ad-Din Roumi, dans le *Masnawi :* « Tes actions sont la graine de l'enfer et du paradis. »

Ces théories n'ont pas manqué de soulever des contradictions, et l'auteur du *Madjma al-bahraïn,* qui était très au courant de la littérature de son sujet, en a reproduit quelques-unes, en leur ajoutant une réfutation habile (3) : « Si la semence de l'homme, a-t-on dit, est bien une Table gardienne particulière

(1) Cette théorie est manifestement empruntée aux thèses du néo-platonisme : pour Plotin (*Ennéade* III, livre 4), l'âme est essentiellement libre, parce que le caractère qu'elle revêt, et la manière dont elle agit, dépendent uniquement de son choix, et parce que les contingences extérieures n'ont pas d'action sur ce choix; l'âme n'est pas contrainte par un démon particulier, qui serait *son* démon, parce qu'elle change de démon en changeant la modalité de sa vie, et cela autant de fois qu'elle en change. Notre démon, en effet, est la puissance immédiatement supérieure à celle qui agit principalement en nous, et sur nous; selon que nous vivons de la vie sensitive, de la vie rationnelle, de la vie intellectuelle, nous avons pour δαίμων, la raison, l'intelligence, le bien ; c'est-à-dire que le δαίμων est toujours à un stade supérieur d'un degré à celui de l'homme qu'il inspire; nous sommes donc entièrement libres de choisir notre δαίμων, puisque c'est uniquement de notre libre arbitre qu'il dépend d'exercer une faculté déterminée, laquelle est sous l'influence d'un δαίμων déterminé; Plotin, dans ses *Ennéades,* ne fait que développer les théories que Platon expose dans ses Dialogues, ce δαίμων, qui est le régissant de notre âme, n'étant pas, en définitive, différent de l'idéal que l'homme se propose de réaliser durant sa vie, idéal qui est toujours très au-dessus de ses moyens matériels, moraux, intellectuels; seuls, sont des Amours les démons qui naissent de la passion que l'âme ressent pour le beau et pour le bien.

(2) *Madjma al-bahraïn,* page 190.

(3) Page 189.

لوح محفوظ خاص, sur laquelle se trouve gravé un destin inéluctable, à quoi peuvent servir les missions des prophètes, des envoyés divins, des saints, ainsi que les œuvres des philosophes et des savants, les remèdes des médecins? » Shams ad-Din réplique à cette redoutable objection que, si la semence humaine est bien une Table gardienne particulière, si toute entité qui se trouve écrite sur cette Table particulière doit inéluctablement se trouver reproduite sur les surfaces du « Feuillet déployé » رق منشور, qui est l'homme, l'homme n'est pas uniquement composé d'images, d'idées نقش provenant de la Table gardienne particulière du microcosme, qui est la semence humaine; qu'au contraire, plusieurs de ses idées, de ses concepts, proviennent de la Table gardienne intégrale لوح محفوظ عام, laquelle se trouve dans le monde transcendantal; de cette Table gardienne intégrale proviennent la raison عقل, l'esprit qui est propre à l'homme روح انسانی, la science, les idiosyncrasies اخلاق, tandis que de la Table gardienne différentielle proviennent le corps, l'esprit d'animalité روح حیوانی, les facultés des sens. Le bonheur et le malheur, la richesse et la pauvreté, la santé et la maladie, en général, les contraires et les contrastes de la vie, sont écrits sur cette Table particulière, d'après les propriétés du temps, c'est-à-dire, comme on l'a vu plus haut, d'après la détermination des moments qui ont présidé à la conception et aux deux autres stades de la formation de l'être; mais le mouvement ne s'y trouve point écrit, c'est-à-dire que l'homme possède le libre arbitre à un moment donné, lequel est inéluctable d'ailleurs, de mettre en action, à son choix, les éléments contraires qui ont été déterminés pour surgir, l'un ou l'autre, non l'un et l'autre, à ce moment précis; l'homme, ajoute le mohtasib d'Abarkouh, possède le libre arbitre pour cet élément unique de sa destinée, pour tout le reste, il est étroitement déterminé.

Tous les philosophes, continue l'auteur du *Madjma al-bahraïn*, s'accordent pour affirmer que l'homme jouit du libre arbitre en ce qui concerne le mouvement حرکت, car tous les êtres animés ont ce privilège, et il fait partie intégrante de leur

nature; ce qui explique comment les êtres humains sont libres de leurs paroles et de leurs actes, comment ils peuvent, à leur gré, faire le mal ou le bien, et cela établit, en même temps, l'utilité de la mission des envoyés divins, ainsi, d'une façon générale, que celle de tous les efforts faits par les érudits.

Puisqu'il est écrit d'une manière inéluctable dans la semence, ont dit d'autres philosophes pointilleux (1), qui ne manquaient pas de logique, puisqu'il y est inscrit par le Kalam primordial qu'un être sera savant ou ignorant, riche ou pauvre, heureux ou infortuné, c'est donc que la science, la fortune, le bonheur, sont indissolublement attachés à son existence; il semble donc que l'homme ne devrait avoir aucun besoin de rechercher la science, d'étudier les livres, de travailler pour acquérir la richesse, ou de peiner pour la conserver, d'intriguer pour se créer une situation enviable, ou pour la garder, s'il en a hérité; il paraît, au moins à première vue, que, dans un système aussi étroitement déterminé, l'individu n'ait qu'à se laisser vivre, et à attendre la réalisation inéluctable de son destin, que tous ses efforts seraient vains pour atteindre la science, la fortune, la félicité, si elles ne lui ont pas été départies.

Mais les choses, dit l'auteur du *Madjma al-bahraïn*, sont beaucoup moins simples, et elles se passent, dans la réalité tangible, d'une manière infiniment plus compliquée; car l'homme doit chercher la science, s'il veut savoir; travailler, pour gagner sa fortune; lutter, souvent âprement, pour construire son bonheur.

Comment expliquer cette contradiction, comment résoudre cette difficulté, comment faire saisir et comprendre la différence qui sépare ce qui est inéluctablement écrit sur la Table gardienne du sort dans le microcosme, et sa réalisation dans la vie de l'homme, laquelle ne s'y trouve pas écrite? : « Il est certain, dit l'auteur du *Madjma al-bahraïn*, que les prédispositions à la science, à la fortune, au bonheur, en même temps qu'à l'action, sont écrites sur la Table gardienne différentielle, dans la semence de l'homme; mais ces prédispositions, ces vocations, ne sont écrites que sous forme potentielle, et non

(1) *Madjma al-bahraïn*, pages 190 et 225.

sous forme réelle ; elles ne peuvent se révéler, et produire leurs effets, qu'à la condition d'un effort accompli par l'homme; ce qui constitue la différence entre les individus, c'est justement que quelques-uns font cet effort, tandis que d'autres ne daignent, ou ne peuvent le faire ; certains ont de la facilité, d'autres en manquent totalement; car, dans la résolution de ce problème, il convient, au suprême degré, de tenir compte de l'inclination et des goûts particuliers des caractères, suivant ce qui a été dit : « Chacun atteint facilement ce qui a été créé pour lui. »

L'argument ne manque pas d'habileté, mais il ne prouve rien, et il ne tarde pas à se retourner contre celui qui l'invoque; certes, il y a des gens, la majorité, qui ne comprendront jamais un mot de ce qu'ils font, et qui se traîneront toute leur vie sur les questions qu'ils étudient péniblement, sans jamais y voir clair, sans pouvoir les dominer, sans être capables d'en apercevoir l'essence, ou d'en deviner l'intérêt; d'autres le font sans effort, par une sorte de divination, laquelle n'empêche, s'ils veulent devenir de véritables savants, qu'ils doivent se donner la peine d'apprendre la technique de la science ; Hugo et Rodin, qui furent des poètes, ont écrit sur les cathédrales des pages qui ne sortiront jamais de la plume d'architectes ou d'archéologues; mais l'un et l'autre, sans être des techniciens, s'étaient astreints à étudier le plan des basiliques chrétiennes, leur évolution, leur histoire, et aussi la grammaire française.

Mais si le savant doit cultiver sa vocation par l'effort, s'il fait cet effort, n'est-ce pas que cet effort, qui est un acte, une constante de son idiosyncrasie, a été déterminé par l'Être unique au principe des siècles, sans quoi il fût resté, ce qui arrive, un crétin heureusement doué. Les philosophes qui ont avancé cette explication casuistique semblent avoir éprouvé le besoin impérieux de réfuter leur théorie, car ils retournent tout net au déterminisme, et ferment le cercle, en disant, ce qui est la contradiction même, que l'homme est déterminé pour tout ce qui regarde et concerne ses prédispositions, tout en ayant son libre arbitre absolu pour les moyens matériels de faire sa vie et d'en combiner les éléments اجتهاد.

*
* *

L'auteur du *Bahr al-maani* (1), Mohammad ibn Nasir ad-Din, donne une théorie du libre arbitre assez différente de celle de Shams ad-Din d'Abarkouh, ce dont on ne saurait s'étonner outre mesure, étant donnée la personnalité étrange de cet ontologiste.

Tout ce qui est crée par la toute-puissance divine قدرت est obligatoire et inéluctable, tandis que tout ce qui est créé par le bon vouloir مشيت de la Divinité n'a point ce caractère de nécessité, de contrainte, et demeure soumis au libre arbitre. Ainsi la puissance de brûler, le *dharma* de brûler, eût dit Sakyamouni, existe dans le feu, et le libre arbitre اختيار, dans l'homme; le feu ne saurait faire autre chose que brûler; l'homme peut, à sa volonté, se faire brûler, ou non. L'homme veut aller à gauche, il va à gauche; s'il ne veut pas aller à gauche, il va à droite; s'il ne veut aller ni à droite, ni à gauche, il reste en repos; s'il ne veut pas rester en repos, sans aller à droite ou à gauche, il se remue; et cependant le mouvement est une entité, une constante, qui a été créée obligatoire et déterminée; donc l'homme est libre d'agir à sa guise en ce qui concerne les constantes.

Cette théorie, cette doctrine, sont aussi enfantines que les dissertations du *Madjma al-bahraïn*, et elles pèchent par les mêmes défauts : si l'homme jouit de la faculté de choisir ses actes, et de les accomplir en toute liberté, il n'y a plus de destin, de prédestination, de *fatum*, de Tables gardiennes du sort; l'idiosyncrasie de la matière non pensante est d'être déterminée; l'essence de l'être raisonnable est d'être maître de sa destinée; il est absolument libre de faire ce qui lui convient, dans l'ordre matériel, comme dans l'ordre moral, car, dit Nasir ad-Din, dans le *Bahr al-maani*, le fait de jouir de son libre arbitre مختاری est pour l'homme une qualité innée, un attribut essentiel, comme la qualité innée, l'essence du feu, sont de brûler, celles de l'eau, d'être froide (2).

(1) Man. supp. persan 966, folio 192 recto.
(2) *Ibid.*, folio 192 verso.

Et cette doctrine est plus large que celle du Bouddhisme, qui enseigne que les *dharmas*, les idiosyncrasies qui déterminent la forme et la modalité de la vie, sont des entités invariables, tout à fait indépendantes du libre arbitre, avec lequel elles sont en contradiction absolue; le *dharma* du voleur est de voler, celui du meurtrier, de tuer, dans des directions absolument déterminées, qui rappellent les théories les plus étroites des ontologistes, des doctrinaires du système des deux Tables gardiennes, sur lesquelles la Divinité a écrit un destin inéluctable.

Il n'en reste pas moins vrai que cette doctrine du libre arbitre est essentiellement contraire à la mentalité des ontologistes musulmans, car Nasir ad-Din ne tarde pas à citer des sentences qui disent : « Celui qui, par sa nature, est heureux dans ce bas-monde jouira également du bonheur dans l'au-delà (1) », ou dont le sens général est que les êtres humains sont absolument incapables de changer, en quoi que ce soit, la nature des idiosyncrasies فطرت, avec lesquelles, suivant lesquelles, Dieu les a créés, qu'Allah traitera ses serviteurs, dans l'Éternité future, suivant la manière dont ils les aura traités dans l'Éternité d'avant leur vie terrestre (2), ce qui constitue des assertions assez navrantes, lesquelles d'ailleurs contredisent formellement la célèbre sentence attribuée au Prophète : « Ce bas-monde est le champ dans lequel est jetée la semence qui germera dans l'autre » (3). C'est là, dit Nasir ad-Din, un très grand mystère, car ces affirmations sont formellement antinomiques, et elles ne peuvent s'accorder. Il est exact, et absolument conforme au dogme islamique, comme à celui du Christianisme, d'affirmer que les actions de la créature sur cette terre préparent et déterminent la vie future, celle qu'elle connaîtra dans le monde métaphysique; mais ce qui est essentiellement contraire au dogme, d'ailleurs inutile en théologie, du libre arbitre, que Nasir ad-Din vient d'exposer, c'est de parler de l'homme heureux

(1) هرکه از فطرة سعید است در اخرت نیز سعید است, *ibid.*, folio 194 verso.

(2) ان الله تعالى يعامل العباد فى الابد على ما عاملهم فى الازل; *azal*, en fait, est l'Éternité qui n'a pas de commencement; *abad*, celle qui n'a pas de fin, lesquelles sont discriminées par la vie de l'homme.

(3) الدنيا مزرعة الاخرة.

par sa nature, par sa détermination, par la volonté suprême, par le Décret divin, lequel, par cela même, est heureux dans l'Eternité transcendantale; parallèlement, l'homme qui est malheureux par nature, ici-bas, le sera aussi dans le monde immatériel; mais cette nature, heureuse ou malheureuse, bonne ou mauvaise, par définition, ne provient pas de son choix; elle lui est imposée par la volonté divine, ce qui contredit absolument les sentences que l'auteur du *Bahr al-maani* s'est donné la peine d'écrire pour affirmer l'existence du libre arbitre chez l'homme.

Cette déduction, en partant de la sentence attribuée à Mohammad, était à peu près fatale; il n'y faut point voir un emprunt au Bouddhisme, ou plutôt une imitation tronquée du *samsara*, où la vie terrestre, déterminé par les vies antérieures, détermine à son tour les existences futures. L'évolution de la pensée mohammadienne s'est faite tout entière dans l'esprit musulman; la seule erreur des ontologistes a été d'y introduire le concept d'un déterminisme, d'une prédestination, auxquels le Prophète illettré n'a certainement jamais pensé.

En fait, les ontologistes musulmans en sont arrivés à professer cette doctrine que, si le κόσμος, le monde nouménal, est absolument déterminé, la destinée de l'homme, du μικρόκοσμος, ne saurait l'être; les étoiles sont fixées d'une façon immuable sur la voûte du ciel, le monde gravite dans l'espace suivant une série de lois inéluctables, qui n'ont jamais varié depuis l'origine des temps, et qui ne cesseront pas de régir ses mouvements, bien après la date a laquelle la vie sera éteinte sur la terre, qui est le centre du κόσμος, pour laquelle le κόσμος a été créé.

Mais cette vie, tant qu'elle existera, ne pourra jamais se ramener à une formule, ou a quelques formules, si compliquées qu'on veuille se les imaginer; il y a dans la vie des hommes, surtout dans leur vie intellectuelle et morale, des évolutions et des retours qui défient toute analyse, qui échappent à toute prescience.

Ce qui est déterminé dans l'homme, c'est sa partie matérielle, qui sert de substratum, de véhicule, à sa partie immatérielle, laquelle ne saurait agir sans le secours de cet instrument, malgré sa défectuosité; tant que l'homme existera et vivra sur

cette terre, son type et sa constitution se ramèneront à des formules déterminées, à des types fixes, en petit nombre, que l'on peut dire invariables, cet organisme matériel étant conduit par une force immatérielle, qui est l'âme, ou l'esprit, laquelle se manifeste suivant des tendances que l'on nomme vocation, ou prédisposition.

Quelles seront ces tendances, quels seront les actes auxquels elles conduiront, qu'elles provoqueront, c'est ce que l'on peut dire, d'une façon assez précise, très précise même, pour l'ensemble de l'humanité, les hommes qui la composent, sous des aspects divers, trompeurs, fallacieux, ne pensant guère qu'à deux choses, jouir et ne rien faire, ce qui se ramène en fait à une seule préoccupation, une « volonté pour jouir », au lieu et place de la « volonté pour vivre » de Schopenhauer, laquelle est un pur enfantillage, une niaiserie, la vie, pour les hommes, n'étant digne d'être vécue que si elle est accompagnée de beaucoup de jouissances, toutes plus matérielles les unes que les autres.

Mais si l'intégrale des actions humaines se présente sous les espèces d'une formule simple, ses différentielles, les éléments qui la composent, qui ne sont autres que les modalités de la conduite des êtres humains pour arriver à réaliser leur programme, sont en nombre infini, indéfini, sans que l'on puisse concevoir leur réduction à une quantité finie; et, comme on vient de le voir, c'est en ce sens que les ontologistes ont écrit que l'Être suprême ne cesse de tracer la Création sur la Table gardienne du sort du microcosme. Ces savants eussent pu ajouter que si l'Être unique s'était à lui-même fixé un plan absolument définitif, des limites invariables, pour cette œuvre, en écrivant la Création sur la Table gardienne intégrale, dans une forme qui exclue toute révision, s'il s'était interdit rigoureusement de modifier, ou de laisser modifier, le sort des hommes, il se serait lui-même déterminé d'une manière stricte, en se défendant, en s'interdisant tout acte de volition durant l'Éternité entière, ce qui serait une singulière diminution de sa toute puissance; Allah, est-il dit dans le Koran, maintient ce qu'il veut, d'où il suit, manifestement, qu'il peut changer ce qui lui plaît.

Telle est la seconde théorie des ontologistes; théorie prodigieuse, si l'on prend garde à l'époque à laquelle elle a été

formulée, à la prescience qu'elle suppose des découvertes mathématiques et biologiques les plus importantes des derniers siècles.

D'ailleurs, les ontologistes professaient cette doctrine, et avec raison, que ce problème angoissant des destinées humaines, comme celui du châtiment qui attend le pécheur au delà de la tombe, dépassent, et de beaucoup, les limites concédées à la raison; qui nie le libre arbitre dans l'homme, dit l'auteur du *Madjma al-bahraïn*, qui attribue le bien et le mal à Dieu, émet une opinion erronée; il en va de même de celui qui soutient d'une façon absolue que les actions humaines dépendent uniquement de la volonté de la créature, en niant complètement la prédestination; la vérité consiste en un syncrétisme des deux théories, de la doctrine du déterminisme intégral, de la négation systématique de tout libre arbitre, et de celle du libre arbitre absolu, suivant laquelle les actions de l'homme dépendent uniquement de sa volonté et de sa volition, non de la prédestination (1); en d'autres termes, le juste milieu entre ces deux opinions صراط مستقيم est la véritable doctrine, de même que la vérité réside dans un juste milieu entre les puissances de la science et de l'action, entre l'enfer et le paradis; ce juste milieu étant le discriminant, le moyen terme برزخ, entre deux extrêmes, entre deux opinions également exagérées.

*
* *

Les destins du κόσμος sont écrits sur la Table gardienne du sort en lettres immenses; chacun de ces caractères, a dit Ali, au témoignage de l'auteur du *Bahr al-maani*, est plus haut que le mont Caucase (2). Depuis le plan du stade du Trône عرش jusqu'à celui du plan du stade de l'Estrade كرسى, sur laquelle il est placé, dit le *Madjma al-bahraïn* (3), en d'autres

(1) طريق مستقيم جمع ميان جبر وقدر است.

(2) كل حرف فى اللوح المحفوظ اعظم من جبل قاف, folio 177 verso.

(3) Page 186; le Trône est le lieu du Koran, l'Estrade, le lieu du Fourkan; dans le microcosme, la raison عقل est la réplique du Trône, l'âme, la réplique de l'Estrade.

termes, depuis le point terminal des degrés de la raison عقل jusqu'au point ultime des degrés de l'Ame (universelle), se trouve le stade béni مقام محمود, lequel est susceptible de multiplicité تكثر et des contraires. C'est en ce stade que réside la science حكمت mohammadienne, et, pour cette raison, on le nomme le tribunal محكمه de Mohammad. C'est en ce stade que se tient l'Écrivain كاتب du κόσμος, c'est-à-dire Dieu, ainsi que l'Écriture, autrement dit les Tables gardiennes; les Tables sont visibles, mais l'Être unique est invisible; de ce lieu sont partis les prophètes, comme Mahomet, pour se révéler sur cette terre. Les ontologistes, ajoute Shams ad-Din d'Abarkouh, donnent à Dieu, qui traça le texte des destinées du monde, le nom de l'« Écrivain transcendantal » الكاتب الحقيقى; son âme نفس est le Kalam qui lui servit à accomplir cette tâche; sa Face éternelle est le Livre, le كتاب, dont il est si souvent parlé dans le Koran c'est-à-dire les Tables gardiennes du sort, qui conserveront, durant toute l'Éternité la forme que l'Être unique a pensée pour l'univers. Le nom de la Divinité est triple, et ses trois aspects se trouvent réunis dans la formule initiale des sourates du Livre, puisque Allah est le nom de son essence, ar-Rahman « le Clément », celui de son âme, autrement dit le nom du Kalam, qui est l'Existence primordiale, ar-Rahim « le Miséricordieux », le nom de la Face divine, c'est-à-dire du Livre qui est ouvert dans les cieux, de la Table gardée intégrale, dont les livres des prophètes constituent chacun un des feuillets.

L'auteur du traité d'ontologie, intitulé *Marsad al-ibad* (1), Nadjm ad-Din Daya, dit que le Kalam qui servit à Allah pour écrire la Création avait un bec شق, qui était l'esprit de Mohammad روح خواجه (2), et un autre l'Intelligence (primordiale) عقل ; le Kalam, l'Existence primordiale, aurait dû posséder trois becs qui correspondissent aux trois aspects entre

(1) Man. supp. persan 1082, folio 11 recto.

(2) *Sic:* le Prophète خواجه a dit : « la première entité que créa Allah fut le Kalam; la première entité que créa Allah fut l'Intelligence (primordiale) العقل; la première entité que créa Allah fut mon âme », et, ajoute l'auteur, ces trois assertions sont l'exactitude même, l'âme du Prophète illettré étant identique à l'Intelligence primordiale et au Kalam.

lesquels les métaphysiciens divisent et répartissent les entités du monde nouménal, ainsi que les existences du monde phénoménal, ces trois becs représentant Allah, le Clément, le Miséricordieux, ou, suivant un second aspect ontologique, l'Essence, l'Ame, la Face d'Allah, dont la tradition a dit que toute entité du κόσμος périra, sauf la Face de la Divinité; mais le Kalam primordial n'avait été créé, comme tous les kalams, qu'avec deux extrémités, et la puissance d'Allah n'allait point jusqu'à altérer les constantes géométriques, jusqu'à donner trois extrémités à une ligne droite, ou sa volonté négligea de le faire, aussi l'Être unique se borna-t-il à dédoubler le bec de l'une des extrémités, ce qui, finalement, donna, les trois becs de plume dont la Divinité avait besoin pour écrire le Destin.

Cette théorie du Kalam éternel ne laisse point que de présenter certaines difficultés, car on la trouve exposée, sous des espèces d'aspects imprécis, jusqu'à un certain point divergents et contradictoires, dans les livres des ontologistes; la thèse primitive était visiblement, d'après la logique de ces théories étranges, que le bout du Kalam qui n'avait qu'un bec, écrivit les intégrales sur la Table gardienne générale, les deux becs de l'autre extrémité écrivant les différentielles, les contraires, sur la Table gardienne particulière.

Cette théorie était assez conforme à la logique de la doctrine des métaphysiciens, mais elle leur a semblé trop simple, parce qu'elle ne satisfaisait point le besoin de complexité qui s'est développé dans leur esprit, et elle a été fortement altérée, pour la faire cadrer, assez artificiellement, avec le système des quatre Tables gardiennes, qui dérive du système primitif des deux Tables d'Abd ar-Rezzak, et ces déformations, dont la trace est très visible, ont obscurci sa trame jusqu'à la rendre, par endroits, incompréhensible. On lit, en effet, dans le *Madjma al-bahraïn* (1), une dissertation sur ce sujet, incomplète de plusieurs termes, d'où il résulte, que dans l'idée de son auteur, ou, tout au moins, du métaphysicien dont il a copié les termes, le Kalam qui a servi à écrire le Koran ne pouvait tracer que le Bien absolu, la Lumière idéale, à l'exclusion complète du

(1) Page 185.

mal, les différentielles heureuses, à l'exclusion de celles qui causent le malheur (1), ou plutôt les intégrales sans périodes; d'où il suit, semble-t-il, ce que l'auteur a oublié de dire, que c'est avec le Kalam, du côté où il ne présentait qu'un seul bec, que le Tout-puissant a écrit le Koran sur la Table de l'Esprit, et, partant, la création sur le Livre du destin; quant au côté du Kalam qui a servi à écrire le Livre discriminant فرقان, il avait deux becs, dont l'un traça les lignes du bien, tandis que le second traçait les lignes du mal; d'une façon générale, ce Kalam, c'est-à-dire l'extrémité du Kalam, qui avait deux becs, écrivit les contrastes, la science et l'ignorance, la lumière et l'obscurité, le bien et le mal, mais synthétiquement, dans leurs intégrales, et dans des intégrales à deux périodes, qui peuvent prendre deux valeurs opposées pour une même valeur de la variable indépendante, le Temps. D'où il suit que le Koran ésotérique est dans le monde transcendantal, qui contient les intégrales, et que le Fourkan, le Livre discriminant, tout en étant créé dans la Transcendance, est destiné au monde sensible, que le Koran ésotérique est le prototype potentiel de tous les Livres discriminants qu'il plaira à Allah de distribuer aux hommes, dans la succession des âges, le Pentateuque, les Évangiles, le Koran du VII[e] siècle, qui, en fait, n'est qu'un « Livre discriminant », un Fourkan, comme cela, d'ailleurs, ressort suffisamment, et visiblement, de la lecture du texte sacré (2).

(1) L'Écrivain éternel, dit cet auteur, a écrit les versets du Koran sur la Table de l'Esprit روح, et les versets du Livre discriminant فرقان sur la Table de l'Ame نفس; on a vu un peu plus haut que le Koran réside dans le Trône, qui répond à la raison عقل du microcosme, pour cette cause que les raisons عقول sont l'intégrale de l'Esprit de Sainteté, et que le Fourkan réside dans l'Estrade qui soutient le Trône, à un stade fort inférieur, puisqu'elle correspond à l'Ame, et puisque les sens حواس forment la somme de l'âme raisonnable.

(2) Le « Livre discriminant », comme l'indique nettement le sens étymologique de son nom, est celui qui permet aux hommes de discerner, de discriminer, la vérité de l'erreur, de se conduire d'une manière qui les conduise à la béatitude du Paradis; il est un ensemble de préceptes religieux et moraux. Le Koran ésotérique, le véritable Koran, dans la Transcendance, contient, dans son Intégrale, en même temps que tous ces « Livres discriminants » différentiels, Pentateuque, Évangile, Koran du VII[e] siècle, sans compter tous les feuillets qui furent révélés

Le Koran (ésotérique), dit Abd al-Karim al-Djîli, dans son *al-Insan al-kamil* (1) est l'Essence même d'Allah, tandis que le « Livre discriminant », représente ses attributs; il signifie l'intégrale de la valeur ésotérique حقيقة des noms d'Allah, et de ses attributs, qu'ils expriment dans leur diversité et sous les aspects de leurs nuances; le Koran (2) signifie l'Essence, dans laquelle sont anéantis les attributs; il est, et elle est l'entité qui se manifeste dans la Monéité احدية (3); c'est elle qu'Allah a fait descendre sur son Envoyé, de telle sorte que le Prophète fut le théâtre مشهد dans lequel se manifesta tangiblement l'Unité d'Allah dans le monde matériel, de même que le Koran est le théâtre de la manifestation de l'Unité d'Allah dans la Transcendance; quant au « Livre discriminant » (4), il est l'Unéité الواحدية, tandis que le Koran du VIIe siècle, الكتاب المجيد, est l'idiosyncrasie représentée par l'épithète « le Clément » الرحمانيّة (5).

successivement aux prophètes, l'intégrale de la Vérité religieuse, de la doctrine divine, de la métaphysique, de l'ontologie, de l'eschatologie, sous une forme mystique, ou plutôt ésotérique, sous des espèces amorphes, qui ne peuvent être perçues par les hommes, qui, si elles revêtent une apparence tangible pour Allah, sont imperceptibles pour les sens ésotériques, pour la raison humaine, qui n'en peut saisir que des transpositions différentielles, des matérialisations déformantes. Dans la théologie musulmane, le Fourkan, dit le *Lisan al-Arab*, est simplement un des noms du Koran; il est ainsi nommé parce qu'il discrimine *yafrikou* entre la vérité et le faux, entre ce qui est permis et ce qui est défendu, ce qui implique le concept d'une spécialisation du sens plus général d'écriture céleste; tout ce qui discrimine *yafrikou* entre ce qui est vrai et ce qui est faux, dit le *Lisan al-Arab*, est le Fourkan; c'est en ce sens qu'Allah a dit : « Nous avons envoyé le Fourkan à Moïse et à Aaron », et « puisque nous avons envoyé le Livre et le Fourkan الكتاب والفرقان à Moïse, peut-être vous garderez-vous dans la voie du salut »; le Fourkan, dans ce passage, est le Livre dans son essence même, c'est-à-dire la Bible; cette expression, en fait, constitue une tautologie, laquelle a l'intention de marquer que le Livre كتاب envoyé à Moïse possédait l'idiosyncrasie de discriminer *faraka* entre le bien et le mal.

(1) Ms. arabe 1357, folio 67 verso.

(2) *Ibid.*, folio 66 verso.

(3) Les Mystiques, comme je l'ai expliqué autre part, ont divisé l'Unité divine en trois aspects, toujours sous l'influence du nombre « trois » de la Trinité chrétienne, *wahda* « unité », ou « unitisme »; *wâhidiyya* « unéité », *ahadiyya* « monéité », ces traductions étant conventionnelles.

(4) *Ibid.*, folio 20 recto.

5) D'où il faut déduire, ce qui est l'évidence même, que le Koran que nous possédons n'est ni le Koran, ni le Fourkan, de la Transcendance, mais

Cette question ne laisse point d'être l'obscurité même, et le fait n'a rien qui puisse beaucoup étonner; les dogmatiques, peut-être, n'avaient-ils point d'opinion définie sur une difficulté à laquelle ils n'arrêtaient point leur attention, et que chacun résolvait à sa façon personnelle, à la mesure de ses idiosyncrasies, comme tous ces problèmes d'ontologie mystique, où le vocabulaire, la matérialité de l'expression, sont déficients pour traduire la pensée, et la déforment dès qu'on la veut matérialiser; car le sentiment ne peut guère se traduire, dans l'extase, que par les accords de la musique, ou par l'expression des vérités mathématiques, par les symboles géométriques, ce qu'a merveilleusement compris le divin Platon. C'est un fait curieux que le mohtasib d'Abarkouh, dans son *Madjma al-bahraïn* (1), a écrit ces lignes : « Quand, par l'ordre de la Prescience primordiale, qui est la créatrice de toute essence ماهيّت, qui possède la toute-puissance sur toute existence métaphysique, transcendantale, حقيقت, cette parole fut adressée à l'essence du sperme : « Sois le sperme ! », le Kalam transcendantal قلم اعلى se fendit en deux, son bec de droite devenant l'Esprit روح, son bec de gauche, le corps, c'est-à-dire que son bec qui correspond aux attributs, à l'idiosyncrasie de l'humanité شقّ انسى, est la raison, tandis que son bec qui correspond aux attributs, à l'idiosyncrasie de l'animalité شقّ وحشى, est la nature matérielle, animale طبيعت ».

D'où il faut naturellement comprendre, ce qui est logique, et très satisfaisant pour la raison, qu'Allah se contenta du Kalam à un seul bec tant qu'il écrivit la Création sur la Table gardée générale, dans ses intégrales, et que ce fut juste au moment où sa tâche fut terminée qu'il dédoubla le bec du Kalam, pour écrire sur la Table gardée particulière, dans la semence humaine, les complexes différentiels, ou, pour être plus

un aspect inférieur de ces entités métaphysiques; ce qui ne permet point d'ailleurs de penser, comme l'a fait M. Casanova, que notre Koran n'est pas le vrai Koran, et qu'il y a quelque part, dans ce bas-monde, bien caché, le vrai Koran; dans un autre passage, l'auteur dit (folio 20 recto) que le Koran est l'Essence, le Fourkan, les attributs, le Livre, l'Existence absolue الوجود المطلق.

(1) Page 207.

exact, les séries d'intégrales à double période, qui constituent les constantes de la Création, l'un des becs écrivant le blanc et le bien, le second, le noir et le malheur.

Puisque le Kalam ne pouvait écrire qu le Bien absolu et unique sur le Koran transcendantal, Allah le mania de la main droite, tandis qu'il traça les lignes du Livre discriminant فرقان, en prenant le Kalam de la main gauche, en le tenant entre les deux doigts de cette main que l'on nomme « les miséricordieux » (1), l'Être unique étant ambidextre, suivant ce qui est dit dans le Koran : « chacune de ses mains est une main droite (2) ».

Les ontologistes donnent plusieurs noms au Kalam qui servit à Allah pour écrire la Création (3); ils le considèrent comme étant l'Ame نفس de l'Être unique, et ils le nomment le Kalam primordial القلم الاوّل (4), pour bien marquer qu'il est

(1) دو اصبع رحمانى; d'après ce qui est dit « deux doigts des doigts (de la main) du Miséricordieux اصبعين من اصابع الرحمن, ce qui est une partie de la tradition bien connue قلب المومن بين اصبعين من اصابع الرحمن يقلبه كيف يشاء « le cœur *kolb* du croyant est entre deux doigts des doigts du Miséricordieux; il le tourne *youkallibou* comme il veut », d'où il suit que le sens qu'en ont tiré les Ésotéristes est au moins, suivant leur habitude, une exagération.

(2) كلتا يديه يمين, page 181; rien, dans le texte du *Madjma al-bahraïn*, n'indique formellement qu'Allah a écrit le Fourkan de la main gauche, mais le fait dérive naturellement du besoin que le mohtasib d'Abarkouh a éprouvé de bien spécifier que les deux mains d'Allah sont des mains droites.

(3) L'Écrivain transcendantal كاتب حقيقى est Allah, son encrier est le Noun, son Ame نفس, le Kalam, sa Face, le Livre; le Kalam a deux becs, parce qu'il a produit les contraires (*Madjma al-bahraïn*, page 182); l'écriture كتابت est dans la visibilité, l'Écrivain dans l'invisibilité, *ibid.*, page 186.

(4) Le bonheur et le malheur, la science et l'ignorance, les contrastes, en général, coexistent dans le sperme, et en sont inséparables; on les nomme « état » et « stade » با نطفه همراه است... وانرا حال ومقام كويند; ils sont des formes tracées comme des peintures, ou comme des dessins منقوشات, par le Kalam primordial, que l'on nomme le Décret قضا et l'Ordre de Dieu حكم خدا; contrecarrer le Destin n'est point chose aisée, car l'homme est étroitement déterminé par rapport à l'Ordre de Dieu; Djourdjani (Guyard, *Abd ar-Razzâk*, p. 160 note) identifie formellement *kaza* et *houkm;* le Kalam primordial, dit l'auteur du *Madjma al-bahraïn*, page 210, que l'on nomme l

la première entité qui fut créée dans le κόσμος. Ces auteurs estiment avec raison qu'il ne faut pas prendre ce terme de Kalam dans son sens matériel, mais bien dans son sens métaphysique, et ils insistent sur ce point, tels Nadjm ad-Din Daya, dans le *Marsad al-ibad*, qui en fait le pur Esprit mohammadien روح پاک محمدی (1), et le mohtasib Shams ad-Din d'Abarkouh, qui l'identifie avec le Décret divin قضا. Les Mystiques admettent, d'une manière générale, que ce Kalam ésotérique est une essence primordiale جوهر اول, que la Divinité a créée au début de la période cosmique, et telle est la doctrine qui se trouve exposée dans le *Maksad-i aksa* de Aziz ibn Mohammad al-Nasafi (2), lequel enseigne que l'Être éternel le créa en un clin d'œil de son ipséité خودی, sans aucun intermédiaire, sans qu'aucune autre intelligence que la sienne en puisse comprendre les attributs et en pénétrer les idiosyncrasies; aussi les métaphysiciens l'appellent-ils encore l'Intelligence primordiale العقل الاوّل, l'Esprit de relativité روح اضافی (3), la Lumière, le monde d'Allah, le pur Esprit mohammadien روح پاك محمّدی (4), et, suivant le *Madjma al-bahraïn* (5), Esprit primordial, Essence primordiale, Intelligence primordiale, Lumière primordiale, Kalam sublime, Matière primordiale, مادّه اولی, Protoplasme هیولا اولی, Table gardienne intégrale لوح محفوظ عام, d'où il suit que le Kalam est la même entité que la Table gardienne sur laquelle le κόσμος a été écrit. En fait, le Kalam, l'Intelligence

Décret, a écrit les concepts, les intelligibles, les idées, sur la Table de l'âme universelle, qui est le cœur du κόσμος, et que l'on nomme la Table gardée intégrale لوح محفوظ عام.

(1) La première entité qu'Allah a créée a été le Kalam, transcendantal; au moment où l'Être unique le regarda avec amour, la vie triompha en lui; l'Esprit, c'est-à-dire le Kalam, du choc de la vie, se scinda en deux becs, correspondant l'un à la raison, à l'intelligence, l'autre à l'esprit de Mohammad, folio 11 recto; voir page 111 (50).

(2) Man. supp. persan 120, folio 27 recto.

(3) Non dans le sens de la physique moderne, ce terme signifiant, dans le langage des Ésotéristes, que le Kalam qui écrivit la Création établit une relation entre le concept d'Allah et la matérialité du monde.

(4) *Marsad al-ibad,* folio 11 recto.

(5) Page 206.

عقل, l'Esprit روح, sont, pour ces philosophes, les trois aspects de la première entité qui fut créée (1).

Les Ésotéristes ne s'entendent point sur la question de savoir dans quelle entité l'Être unique trempa son Kalam pour écrire la Création; les uns affirment que son encrier fut la lettre *Noun* (2), qui entre deux fois, à la finale, à l'assonnance, dans la formule *koun fa-yakoûn* « qu'il soit, et il fut » et qui, dans le microcosme, a pour réplique le sperme. D'autres disent, au contraire, que l'encrier d'Allah fut l'aspect du monde intangible que les Musulmans nomment le monde de la Toute-puissance عالم الجبروت (3), lequel contient le Décret divin قضا; que le Livre, le *Kitab*, est à la fois le monde de la Souveraineté عالم الملكوت, qui est un aspect du monde de la Transcendance, et sa réplique dans le domaine sensoriel, le monde du Royaume عالم الملك (4), avec les sept entités, intelligences, âmes, cieux, étoiles, essences, éléments, complexes.

Dans un autre passage de son *Madjma al-bahraïn* (5), Shams ad-Din d'Abarkouh, revenant sur cette question, ajoute que le terme et la dénomination d'encrier d'Allah, que les métaphysiciens et les ontologistes donnent au monde de la Toute-puissance, proviennent de ce fait que les essences des entités se trouvent réunies sous la forme d'intégrales sur ce κόσμος, qui est la Table gardienne générale, qu'elles y sont cachées et dissimulées, sans qu'il soit possible de les différencier. Mais il est évident qu'il ne faut pas voir dans cette théorie, au moins dans celle des dogmatistes anciens, une simple allégorie, qui aboutirait à une tautologie, à prétendre que l'Être tout-puissant a écrit le sort avec le Destin, ce qui d'ailleurs ne serait pas plus étonnant pour la raison, tout ceci étant hors de la raison, que de voir l'Être unique écrire avec le Kalam sur la Table gardienne générale, qui est la même entité que le Kalam.

(1) *Marsad al-ibad*, folio 11 recto.
(2) *Madjma al-bahraïn*, pages 182 et 207.
(3) *Ibid.*, p. 182, 183 et 207.
(4) قلم جوهر اول است ودوات جبروت وكتاب ملك وملكوت واسباع عقول ونفوس وافلاك وانجم وطبايع وعناصر ومركبات, *ibid.*, page 182.
(5) Page 207.

Le monde de la Toute-puissance ayant pour réplique le monde tangible, l'encrier du microcosme, dans lequel Allah a plongé son Kalam, a lui-même pour correspondant, dans le microcosme, la semence humaine, dans laquelle se trouvent écrites, qui contient en potentialité, toutes les manifestations qui existeront et se développeront dans le monde tangible, sans qu'on les y puisse discerner, parce qu'elles y sont écrites sous la forme d'intégrales à périodes doubles. Il faut ne voir dans cette thèse qu'une simple variante, un aspect sans importance, de la théorie qui a été exposée, au commencement de cet article, sur la correspondance de la Table gardienne générale et de la Table gardienne particulière; d'où il faut induire, sans doute, que les philosophes entendent que les mots *koun fa-yakoûn*, par lesquels Allah créa le monde, et le tira de sa pensée, étaient potentiellement le κόσμος lui-même, ou, du moins, que cette formule transmuta la pensée de l'Être unique en cette matérialité immatérielle, en cette tangibilité intangible, qui devinrent le monde transcendantal, dont le monde nouménal est l'aspect mystérieux, qui se traduit pour l'infirmité de nos sens par le monde des phénomènes.

Quoi qu'il en soit, la Création ne fut écrite que sur un seul des feuillets du Livre كتاب, lequel est la fois le monde tangible عالم الملك, et le monde intangible, la Transcendance عالم الملكوت, ou, pour plus de précision, l'une des faces du feuillet est tournée vers le monde intangible, tandis que l'autre est tournée dans la direction du monde sensoriel.

C'est ainsi que, dans l'homme, dans le microcosme, le cœur jouit également de cette propriété mystérieuse de regarder par l'un de ses aspects dans la Transcendance, de plonger par l'autre dans la tangibilité, de manière à pouvoir transmettre au monde matériel la connaissance des entités du monde intangible. Mais cette propriété de faire communiquer sans intermédiaire les deux aspects du monde, l'intangible et le tangible, est, d'une façon absolue, refusée à toutes les existences, à tous les êtres qui vivent dans le κόσμος; c'est un fait certain que l'homme ne peut communiquer directement avec la Transcendance que dans quelques cas exceptionnels, qui proviennent

d'un dérèglement nerveux, dans des conditions obscures, où il semble que la communication s'établisse dans une direction inconnue, dans le sens d'une quatrième dimension, que ses organes ne peuvent apprécier, comme dans les phénomènes de prémonition et de vue à distance.

La Création, disent les métaphysiciens, ne fut écrite que sur l'un des feuillets du Livre, dont tous les autres restèrent blancs, comme si l'Être unique les gardait intacts, pour écrire sur leur surface de nouvelles créations, quand le temps de l'éternité actuelle sera révolu. La Création est écrite matériellement dans l'immatérialité sur le Livre transcendantal; les lettres monades مفردات (1) et les lettres simples بسائط, qui sont les pères et les mères, c'est-à-dire les principes, les éléments fondamentaux, forment en effet, et constituent, le Livre d'Allah; tout ce qui est vivant et complexe, formé des éléments, ne peut pas ne pas se trouver sur ce Livre d'Allah, et la Création est divisée en sept paragraphes, qui se suivent dans l'ordre suivant : intelligences, âmes, essences, cieux, étoiles, éléments, complexes, ou corps composés de la combinaison des éléments.

*
* *

On a vu plus haut comment l'auteur du *Madjma al-bahraïn* a assimilé les différentes Tables gardiennes de la destinée avec les trois aspects du Livre transcendantal. La Table gardienne très générale, des intégrales à différentielles totales, sans périodes,

(1) Les monades مفردات du monde, dit le *Madjma al-bahraïn*, page 182, sont les lettres de l'alphabet, à savoir vingt-neuf lettres; vingt-huit sont les simples بسائط, neuf sont l'Intelligence, neuf, l'Ame, neuf, le Ciel, plus la matière هيولا, qui est susceptible de recevoir les formes des éléments, soit, en effet, $9 \times 3 + 1 = 28$, et une lettre complexe qu'on nomme « le Verbe », qui est le *lam-alif;* ces (vingt-neuf) monades sont constamment en action et produisent les complexes مركبات ; les complexes du Livre divin sont de trois genres : les animaux, les végétaux, les minéraux, qui correspondent aux trois aspects sous lesquels se présentent les complexes du livre humain, formés des lettres : nom, verbe, particule. Les monades et les simples, dit le *Madjma al-bahraïn*, page 212, sont le Livre divin كتاب خداى; tout ce qui fait partie des corps élémentaires, des corps primordiaux, qui donnent naissance à tous les autres مواليد, et des corps composés, est écrit sur les lignes مسطور de ce Livre; aucun corps composé n'existe qui ne se trouve écrit dans ce Livre.

le طور, le Sinaï de la légende d'Israël, trône très au-dessus du Livre divin, sous ses trois espèces du Livre caché كتاب مكنون, du Livre dont les lignes sont tracées كتاب مرقوم, du Livre dont les pages sont couvertes de l'écriture de Dieu كتاب مسطور, que le Koran cite comme les prototypes et l'origine de la Parole qu'Allah envoya au Prophète par l'archange Gabriel (1). Elle est l'Essence même d'Allah, tandis que les trois autres Tables gardiennes, qui correspondent aux trois aspects du Livre transcendantal, se trouvent à des stades bien inférieurs, à ceux des attributs.

La complexité de cette théorie n'a pas été sans introduire dans sa trame des incohérences, des contradictions même, qu'il est difficile d'expliquer, ou même d'interpréter, et dont j'ai relevé plusieurs dans les pages antécédentes. C'est ainsi que l'auteur du *Madjma al-bahraïn* (2) a écrit que le Livre caché est l'aspect du monde transcendantal, que l'on nomme le monde de la Toute-puissance جبروت, c'est-à-dire la Table gardienne générale, qui possède les attributs de l'Essence, tandis que la Table très générale est au stade même de l'Essence ذات; toutes les entités, toutes les existences, sont cachées en lui, écrites sous la forme de leur essence, sans posséder d'existence déterminée, sans être parvenues au concept de la numéralité; il est le lieu du Décret قضا, qui est inéluctable, même pour Allah, alors que le monde de la Souveraineté ملكوت, est le lieu de l'Arrêt قدر, qui modifie et distribue le Décret en l'organisant; il est le monde de la potentialité, et les ontologistes lui donnent le nom de monde de l'Ordre عالم الامر. Mais, comme on l'a vu plus haut, la Table gardée générale est également le Livre dont les lignes sont écrites كتاب مسطور, lequel correspond à la Table gardée très particulière; or, la Table gardienne générale عام contient les idiosyncrasies des entités, ces entités étant écrites dans leur universalité sur la Table très générale أعم, alors que la Table très particulière contient les entités, écrites dans leur universalité absolue, dans l'intention de leur production dans le

(1) *Madjma al-bahraïn,* page 193.
(2) Page 212.

monde tangible; ce qui signifie que l'universalité des essences et des attributs des entités destinées au monde matériel ne sont que les idiosyncrasies dans le monde intangible des entités totales qui ont été écrites dans leurs intégrales par Allah, et qu'une partie importante de leurs essences et de leurs attributs, celle qui ne correspond pas aux idiosyncrasies telles qu'elles existent dans la tangibilité, demeurera pour l'éternité dans le monde intangible; c'est-à-dire, je pense, que nous ne pouvons saisir des vérités mathématiques qu'une apparence, sans comprendre leur sens absolu et intégral. Quoi qu'il en soit, cette division n'a rien de commun avec la discrimination tripartite des trois aspects du Livre que l'on va lire, dans laquelle le Livre aux lignes écrites كتاب مسطور est le monde matériel, et spécialement l'homme, ce qui est absolument antinomique avec son assimilation, soit avec la Table gardienne intégrale, soit avec la Table gardienne très particulière; il y a là deux théories essentiellement divergentes qui ne peuvent se concilier.

Le Livre aux lignes tracées كتاب مرقوم est l'aspect du monde intangible qui est autrement nommé le monde de la Souveraineté ملكوت; il ne possède, sous une forme très inférieure, que le stade des attributs صفات; toutes les entités, toutes les existences, sont écrites en lui sous la forme de leurs attributs existentiels صفات وجودى des directions dans lesquelles ils seront créés سمت ايجادى, sous les espèces de leurs qualités, qui supposent la différenciation de l'intégralité de l'essence, la réalité de l'existence et la numéralité; il est le monde de la Création عالم خلق.

Le Livre aux lignes écrites كتاب مسطور est le monde tangible عالم الملك, qui est au stade de l'apparition de l'existence et tous les corps des êtres existants sont en lui à l'état actuel الفعل; il est, dans la terminologie des métaphysciens, le « confluent des deux Océans » مجمع البحرين, c'est-à-dire l'homme, lequel est le syncrétisme du monde de l'Ordre امر, du monde potentiel, et du monde de la Création خلق, dans lequel la Création est écrite en vue de sa vie dans la tangibilité.

Par rapport au Livre aux lignes tracées كتاب مرقوم (1), le

(1) *Madjma al-bahraïn*, page 193.

Livre caché كتاب مكنون est caché à la première puissance; par rapport au Livre aux lignes écrites par Allah كتاب مسطور, il est caché à la seconde puissance غيب غيب; à un autre point de vue, le Livre caché est au stade le plus élevé du κόσμος métaphysique, dans l'Empyrée, علّيّين, au septième ciel; le Livre aux lignes écrites par Allah كتاب مسطور est à la partie inférieure du κόσμος سجّين, dans un endroit de la septième terre, au séjour du Diable et de ses acolytes, alors que le Livre aux lignes tracées كتاب مرقوم existe dans le stade intermédiaire برزخ qui sépare ces deux extrêmes, l'intangibilité et la tangibilité.

Les noms du Livre, si l'on en croit l'auteur du *Bahr al-maani* (1), ne sont point tellement spécialisés que le prétend le *Madjma al-bahraïn;* le nom du Koran, dit-il, varie suivant les mondes, où il est le Koran, le Glorieux, le Noble, le Précieux, et où il est connu sous les espèces classiques de bien d'autres qualificatifs, lesquels, en fait, ne sont point différents des épithètes appliquées à Dieu; en réalité, il possède mille et un noms, ce qui, d'ailleurs, ne doit point être interprété en ce sens qu'il n'existe que mille et un mondes, car jamais une autre entité qu'Allah ne saura jamais combien il en existe.

Mais il est visible que ces deux discriminations correspondent à des points de vue divergents, et surtout, ce qui est beaucoup plus important, qu'elles ont été faites sous l'empire de préoccupations très différentes, dans des esprits contradictoires, et jusqu'à un certain point antinomiques, le *Bahr al-maani* considérant la poussière des mondes qui remplit le κόσμος comme vivant d'une existence indépendante, alors que l'auteur du *Madjma al-bahraïn*, avec raison, ne prête d'attention qu'aux aspects sous lesquels ce κόσμος se présente à la pensée philosophique, sous les espèces d'un complexe unique, d'une combinaison d'existences métaphysiques, dont la simultanéité résulte de cette circonstance qu'ils s'associent suivant des concepts géométriques essentiellement différents de ceux que connaît le monde de la tangibilité, avec ses trois dimensions de l'espace phénoménal.

(1) Man. supp. persan 966, folios 177-178.

Aussi, le mohtasib d'Abarkouh tient-il essentiellement à sa division tripartite de la Transcendance, en ignorant la multiplicité des mondes à laquelle se plaît l'auteur du *Bahr al-maani*. Entre ces trois aspects du Livre, dit-il (1), il existe des relations générales et particulières; l'homme, le microcosme, est un complexe de ces trois Livres, et il est composé de la somme de leurs entités, qui sont essentiellement différentes; c'est-à-dire qu'il peut être, soit le Livre caché (2), soit le Livre aux lignes tracées (3), soit le Livre aux lignes écrites (4), suivant le point de vue philosophique auquel on le considère. En effet, tout ce qui, dans l'homme, dépend, relève de son ipséité هويّت, revêt la forme djabaroutienne صورت جبروتى, c'est-à-dire la forme de l'aspect supérieur du monde de la Transcendance, que les ontologistes nomment le monde de la Toute-puissance *djabaroût;* tout ce qui, en lui, est en rapport avec la spiritualité روحانيّت, possède la forme malakoutienne, la forme qui appartient à l'aspect du monde intangible qui est connue sous le nom de monde de la Souveraineté *malakoût;* quant à ce qui regarde sa corporéité جسمانيّت, c'est-à-dire son existence matérielle, il va de soi que ces éléments essentiellement inférieurs appartiennent au monde de la tangibilité, au monde sensible, au monde du *moulk,* du Royaume.

L'homme perçoit les entités مكوّنات du monde transcendantal, du κόσμος de la Toute-puissance, par son ipséité; les dessins مرقومات tracés dans l'aspect du monde intangible qui est nommé le monde de la Souveraineté, par sa spiritualité; les réalités écrites sur les lignes مسطورات du monde sensoriel, par les sens de sa corporéité.

Les entités du monde de la Toute-puissance, de la Transcendance suprême, sont la prédisposition, la vocation, la prédestination استعداد, les capacités قابليت, la nécessité, et la possibilité, toutes inéluctables, qui ne relèvent en effet que des sens

(1) Page 194.
(2) مكنون.
(3) مرقوم.
(4) مسطور.

métapsychiques; les entités qui se trouvent écrites dans le monde de la Souveraineté sont celles qui relèvent des sens métaphysiques معارف, les intelligibles معقولات, les vérités transcendantales qui se révèlent à l'esprit sans l'intermédiaire du raisonnement حقائق, celles qui lui sont révélées dans une révélation active, dans une communication directe entre le Créateur et le Mystique كشف, par l'intermédiaire des sens métapsychiques; les choses écrites dans le monde matériel, tangible, sont des éléments inférieurs; ils ne relèvent que des sens physiques, la forme, la nature, les actions, bonnes ou mauvaises.

Au point de vue de l'intégralité absolue كلّي, les entités du monde de la Toute-puissance, capacité, prédestination, idiosyncrasies, grâce, sont les essences ماهيّات des êtres; au point de vue différentiel et particulier جزئى, les entités écrites sur le monde de la Souveraineté, qui relèvent de la perception des sens métaphysiques, sont l'hypostase, l'avatar des idées, des concepts, des existences حصول صور كائنات; enfin, également au point de vue différentiel جزئى, les entités écrites sur le monde tangible sont la manifestation, l'apparition des personnalités différentielles مشخّصات, avec des formes, sous des aspects fixés et déterminés par la Volonté divine, sous des espèces invariables.

Dans ce monde tangible, dans le microcosme عالم صغير, dit le *Madjma al-bahraïn* (1), les hommes qui lisent le Livre caché sont les Pôles, lesquels sont parvenus, de par leurs mérites, au sommet de la hiérarchie, les hommes dont la conscience ne prête plus aucune attention à la valeur des noms, des attributs, à la relativité, à la causalité, pour lesquels la nuit et le jour sont des identités, pour qui toutes ces contingences sont des égalités. Ceux qui lisent le Livre aux lignes tracées (2) sont les saints et les Soufis, les hommes qui se sont élevés à la compréhension des vérités métaphysiques معارف et

(1) Page 194; dans ce passage, عالم صغير, μικρκόκοσμος, est pris dans le sens très inusuel de monde matériel, alors qu'il désigne habituellement l'homme considéré comme étant la réplique du monde supérieur.

(2) كتاب مرقوم.

transcendantales حقايق, qui ont brûlé les voiles de lumière et les voiles de ténèbres qui s'interposent entre la vue de l'homme et la Divinité, mais qui sont restés derrière les voiles que constitue le concept du temps, de la nouveauté حدوث, de l'ancienneté قدم. Quant au Livre aux lignes écrites (1), il est la lecture des savants et des philosophes, lesquels ne peuvent contempler les entités, les intégrales absolues مكوّنات, du monde de la Toute-puissance, ni lire les lignes tracées sur le monde de la Souveraineté; ils perçoivent les caractères écrits مسطورات sur le monde du Royaume, par le témoignage des sens, les lignes tracées sur le monde de la Souveraineté, par le jeu de l'âme et de la raison, les entités du monde de la Toute-puissance, par la lumière d'Allah (2). On retrouve dans cette discrimination la doctrine fondamentale, la théorie essentielle du Soufisme, sur lesquelles je me suis longuement expliqué autre part, de la division des fidèles dans les trois catégories des excellents, des bons, des ordinaires, avec cette aggravation singulière et méprisante, que, seuls, les élus peuvent lire les pages du Koran ésotérique, aussi bien le moindre Soufi que le plus grand prophète, alors que le Koran de Mahomet en est une forme inférieure, un aspect vulgaire, destiné à tous ceux qui se contentent des prescriptions de l'Islam, sans recourir aux surérogations, aux superfétations de l'Ésotérisme (3).

*
* *

Les Musulmans, tout l'Islam, les Musulmans qui s'en tiennent à la littéralité de la foi, aussi bien que les Mystiques, considèrent la Création comme une œuvre terminée; quand l'Être unique eut écrit le dernier des complexes مركّبات, quand il eut tracé les dernières lignes du Macrocosme, l'encre de son Kalam

(1) كتاب مسطور.

(2) C'est-à-dire qu'ils ne perçoivent pas directement les entités de la Toute-puissance, ou celles de la Souveraineté, immédiatement, mais médiatement, par l'intermédiaire d'un sens ésotérique ou d'une illumination.

(3) Ce qui est absolument conforme à l'esprit démoniaque de ces sectaires, pour lesquels n'importe quel Soufi peut être, et est, en fait, supérieur au Prophète.

s'était épuisée, et il ne le replongea point dans l'encre ésotérique; non qu'il faille entendre que l'Être unique s'interdit toute addition à la graphie qu'il avait tracée sur le feuillet du Livre, puisque, comme on l'a vu plus haut, bien que son encre soit épuisée, Allah continue et continuera à écrire la Création, sous la forme de ses différentielles, sur la Table gardée particulière. Mais la Création actuelle, celle à laquelle appartient le κόσμος actuel, dans lequel nous vivons, est un acte qui a été terminé au principe des temps, et qui évoluera jusqu'à la fin de l'Éternité, sans que l'on puisse présumer si l'Être unique, un jour, n'écrira point sur l'un des feuillets blancs du Livre une autre Création, d'un seul jet, sur la Table intégrale, en la continuant sur la Table différentielle, dans une autre Éternité, qui suivra l'Éternité présente, ou qui lui sera concomitante.

Certains dogmatiques, dont l'opinion est rapportée par Aziz ibn Mohammad al-Nasafi, dans le *Maksad-i aksa* (1), par Shams ad-Din Mohammad, dans le *Madjma al-bahraïn*, n'ont pas admis que l'Être unique ait pris lui-même le soin d'écrire la Création, et ils professent cette doctrine qu'il ordonna à l'Existence primordiale, c'est-à-dire au Kalam éternel, d'en tracer les lignes, de telle sorte que ce serait la première entité du

(1) L'Essence primordiale est le monde divin, dit Aziz ibn Mohammad al-Nasafi (man. supp. persan 120, folio 27 verso), et toutes les créatures du monde sont cette Essence primordiale; Allah adressa la parole à l'Essence primordiale, et l'Essence primordiale parla et s'adressa à toutes les existences créées; l'Être unique ordonna à l'Essence primordiale : « Écris les monades مفردات du monde, pour que les monades du monde viennent à l'existence »; il lui dit : « Qu'il soit, et il fut »; et ces monades furent les intelligences, les âmes, les cieux, les étoiles, les essences, les éléments; quand l'Essence primordiale eut écrit les monades du monde, sa tâche fut terminée. Quand l'ordre vint à l'Essence primordiale, dit le *Madjma al-bahraïn*, page 182 : « Écris avec l'encre de cet encrier ازین دوات بنویس (cet encrier étant le monde de la Toute-puissance) », en un clin d'œil, en un instant inappréciable, elle écrivit le Livre de la création مصحف افرینش; mais, dans un autre passage de cette encyclopédie, page 207, la doctrine est différente : quand la Prescience éternelle (Dieu) vit qu'il lui fallait produire le κόσμος, elle créa l'Essence primordiale, et, par son moyen, elle créa les essences spirituelles et matérielles, de la combinaison desquelles elle composa les corps célestes et les éléments matériels, toutes les formes, toutes les idées صورت des entités, tous les intelligibles, se trouvant contenues dans cette Essence primordiale.

κόσμος, et non la Divinité elle-même, qui serait responsable de ses destins; mais il ne faut pas attribuer à cette variante une importance capitale, car les ontologistes entendent évidemment que la première existence de l'Univers ne fut qu'un instrument docile, qui se borna à enregistrer la volonté divine, et à l'exprimer.

Dans un des chapitres du *Madjma al-bahraïn* (1), dans lequel Shams ad-Din Ibrahim s'est manifestement imposé la tâche de rassembler toutes les théories métaphysiques qui avaient cours en Perse, au début du XIVe siècle, l'auteur cite une opinion d'après laquelle il ne faut voir dans la Table gardienne particulière du microcosme, sur laquelle sont inscrites les destinées de l'humanité, autre chose qu'une allégorie.

Dans cette théorie du microcosme, l'écrivain كاتب qui traça dans la semence le sort de l'humanité, en d'autres termes, le correspondant de l'Être unique, qui a écrit le destin du κόσμος sur la Table gardienne intégrale, est l'Ame نفس (2); le Kalam, avec lequel l'Ame a tracé les caractères de cette inscription, est l'idiosyncrasie du caractère طبيعت; l'encre dans laquelle l'écrivain du microcosme, l'Ame, trempe son Kalam, est la semence, laquelle se trouve correspondre au *Noun*, qui servit d'encrier à Allah; quant au Livre du microcosme, qui est le correspondant, la réplique du Koran et du Livre discriminant فرقان, lesquels existent dans le Macrocosme, il n'est autre que le corps humain.

Et l'auteur continue cette allégorie en affirmant que le caractère, l'idiosyncrasie, qui est l'essence primordiale جوهر اوّل du microcosme, de l'homme, a pour réplique, dans le Macrocosme le Kalam éternel, qui a écrit les destinées du κόσμος sous leur forme intégrale, synthétiquement; le caractère, les idiosyncrasies, écrivent analytiquement, dans ses différentielles, sur la Table gardienne constituée par la semence, tout ce qui s'y trouve réuni sous la forme synthétique et intégrale; c'est ainsi que les organes externes et internes du corps humain, lesquels

(1) Page 182.

(2) De même que le Kalam transcendantal, qui écrivit la Création, est l'Ame d'Allah.

sont le siège des facultés et des actes, se trouvent transportés du monde de la synthèse à celui de l'analyse.

Cette théorie est une diminution sensible de celle qui a été exposée plus haut, puisque ce n'est plus l'Être unique, mais bien l'Ame, qui écrit les destinées du microcosme, et il n'est pas besoin d'aller chercher bien loin pour reconnaître son origine, ainsi que les causes immédiates qui l'ont provoquée, et qui lui ont donné naissance. Puisque Dieu trempe le Kalam dans un élément essentiel du monde de la Toute-puissance (1), le Destin قضا, pour écrire les destinées du κόσμος, l'Ame peut bien plonger le sien dans un élément qui fait partie de sa réplique, dans la semence, pour écrire celles du μικρόκοσμος; puisque le Kalam primordial trace les intégrales avec l'Inexorable sur la Table gardée générale, il est tout naturel que l'idiosyncrasie écrive les particularités, les différentielles, sur la Table gardienne particulière; puisque l'idiosyncrasie de chaque individu remplit ce rôle, il va de soi qu'elle ne peut écrire sa destinée autrement que suivant ses tendances, c'est-à-dire dans la particularité, dans ses différentielles.

Cette doctrine, qui réduit si singulièrement, et dans de telles proportions, la thèse des ontologistes, est une adaptation à peine déguisée de la théorie professée par saint Augustin sur la puissance du libre arbitre, laquelle a été reprise et exposée par saint Thomas. Cette doctrine, en fait, n'est autre que celle du concile de Trente, qui se résume en trois points : Dieu voit, hors du temps, ce qui se réalisera dans le temps (2); l'homme ne

(1) L'encrier est le *djabaroût*, page 182, lequel est le lieu du Décret قضا.

(2) Ce qui est absolument conforme à la théorie mathématique du temps; le passé, le futur, ne peuvent exister pour l'Intelligence infinie, parce qu'elle les embrasse d'une manière intégrale, avec leurs attributs d'être et de non-être, en réalité, parce qu'ils existent uniquement par rapport aux sens humains. Le temps, pour l'homme, est un espace à une dimension, dans lequel il ne peut se mouvoir que dans un sens, dans le sens positif, sans jamais revenir en arrière, pour revivre, pour revoir les périodes révolues. C'est déjà sortir, en quelque sorte, d'une manière restreinte, de ce κόσμος à une dimension, que de se souvenir par des moyens matériels, très imparfaits, d'événements qui se sont produits dans le passé, de prévoir, très grossièrement, ceux qui peuvent se produire dans un délai non restreint, par l'examen des circonstances présentes, des causes qu'elles provoquent, de la direction probable dans laquelle elles agiront pour s'enchaîner, par le calcul des probabilités. Par rapport aux deux infinis, cette super-

peut rien faire de surnaturellement bon sans la grâce; il possède le libre arbitre.

Tout le mal, dit saint Augustin, dans son *Traité sur le libre arbitre*, provient de ce libre arbitre, qui suit volontairement les mouvements de la cupidité. Il est à peine besoin de faire remarquer que l'Ame, la نفس, dans la théorie des ontologistes musulmans, est cette entité maudite que saint Augustin, et, après

vision des deux modalités du temps, du passé et de l'avenir, est exactement comparable à la connaissance qu'acquérerait du monde sensible, en se couchant au milieu de son chemin, dans le Gobi, un Turk du Takla Makan, qui s'obligerait à regarder dans une seule direction, dans un seul plan, sans tourner les yeux à droite ou à gauche; il est clair qu'il apercevrait deux ou trois mètres, au maximum, ce qui constitue une quantité insignifiante, si on la compare à la longueur du méridien terrestre. Mais si l'on suppose que ce personnage, qui observe le monde tangible dans une seule dimension, ou plutôt dans un espace à deux dimensions, dont l'une est un infiniment petit d'un ordre très élevé, la hauteur de ses yeux au-dessus du sable, si l'on admet qu'il s'élève dans une direction perpendiculaire à celle sur laquelle il vit, à une hauteur de quatre kilomètres, il tombe sous le sens qu'il découvrira l'étendue du ruban de sa route, en avant et en arrière de son point d'observation, sur une longueur considérable, d'autant plus considérable qu'il s'élèvera davantage; d'où il appert que le passé et l'avenir sont des phénomènes qui n'existent uniquement que par ce que nous sommes condamnés à vivre dans une seule dimension du temps, et encore, sur une de ses dimensions, dans le sens positif, avec la possibilité de nous élever sur sa seconde dimension d'une quantité infinitésimale, d'un ordre très élevé, laquelle nous permet cependant d'avoir une certaine prévision de l'avenir, une certaine vue du passé, de voir un peu en avant et en arrière de notre point d'observation, qui est notre position dans le temps, le moment où nous observons; dans certaines conditions extrêmement rares, heureusement très rares, l'esprit, le sens ésotérique, l'un des sens métaphysiques, ou leur somme, le *manas* des philosophes hindous, permet cette opération, directement, tandis que l'étude des documents historiques, le calcul des probabilités, sont des moyens artificiels, fort imparfaits, qui ne nous donnent point la sensation immédiate du passé et de l'avenir, mais seulement la réflexion de leur ipséité, l'interprétation de leur existence nouménale, transformée phénoménalement, dans la même proportion, semble-t-il, où les sens matériels métamorphosent les noumènes du κόσμος, une transposition de leur entité dans un domaine sensoriel essentiellement différent du milieu où ils se produisent; d'où il suit que l'Intelligence suprême voit et perçoit, en avant et en arrière, jusqu'aux limites de l'infini, que le concept de passé et de présent ne peut exister pour elle, qu'il n'existe point par rapport à son essence et à ses attributs de temps révolu et de temps à venir, c'est-à-dire que ni l'espace ni le temps n'existent que par rapport aux sens matériels de l'homme, qu'ils n'existent nullement par rapport à ses sens métaphysiques, cela parce que sa vie matérielle se passe dans une seule dimension du temps, qui en possède deux, dans trois dimensions de l'espace, qui en possède quatre.

lui, saint Thomas, dénomment la cupidité, la concupiscence.

C'est notre volonté, enseigne saint Augustin, qui est la cause efficiente de notre bonheur ou de notre infortune, parce que c'est uniquement notre volonté qui nous induit dans la tentation de ne point vivre une vie conforme à la loi divine, en dehors de laquelle il est impossible de trouver la félicité et de faire son salut. Mais alors, pourquoi Dieu a-t-il laissé à la créature ce libre arbitre, qui lui permet, pour son malheur, de choisir entre la pratique de la vertu et le péché, partant, de commettre la faute? Pourquoi ne l'a-t-il pas déterminée d'une manière absolue pour le bien et pour le bonheur, dans une direction unique?

Le libre arbitre, répond le dogme chrétien, a été concédé à l'homme pour son bonheur; il est le bien le plus précieux que Dieu ait donné à sa créature; mais Dieu n'était nullement obligé, et par qui l'eût-il été, de créer l'homme en l'état de perfection; il a eu ses raisons, que nous n'avons pas à connaître, encore moins à juger, de ne pas nous créer autrement qu'il nous a créés, plus parfaits que nous sommes; sans compter qu'il est inadmissible que Dieu ait été contraint, même par un acte de sa volition, de créer l'homme dans un état déterminé, à l'exclusion de tout autre, sans lui laisser le moindre libre arbitre, de telle sorte que tous les hommes eussent joui de la même grâce, et auraient été des élus.

En ce sens, saint Thomas a dit, d'après saint Augustin, que l'homme possède le libre arbitre, et que, lorsqu'il commet le mal, c'est qu'il obéit à l'appétit sensitif, qui est l'âme, la نفس des métaphysiciens musulmans; l'appétit sensitif, bien qu'il obéisse à la raison, peut quelquefois la contrarier, en convoitant un objet qui lui est contraire; d'où il suit que Dieu ne saurait être tenu pour la cause du péché; il est évident que la Divinité ne donne pas à quelques hommes le secours qui leur ferait éviter le péché, qu'elle n'accorde pas à tous les hommes une grâce complète et intégrale, mais elle leur a conféré à tous une grâce suffisante pour leur permettre de lutter contre le péché et de n'y point succomber; d'où il faut conclure que c'est bien la faute des hommes s'ils pèchent en se laissant égarer par la cupidité, par le désir, qui est la source de tout mal et de tous les maux.

Cette doctrine suivant laquelle le destin de chaque homme est écrit par son idiosyncrasie, évidemment, n'abolit point le Destin; au contraire, il n'en reste que plus impitoyable, puisqu'il n'y a plus à espérer que les pratiques surérogatoires fassent revenir la Divinité sur ses arrêts; mais elle explique comment se forme la destinée de chaque individu, sous une forme d'ailleurs absolument déterminée, puisque Allah n'en prend point la responsabilité, puisqu'il la laisse à l'Ame; sans compter que l'Ame, dans la théorie constante des philosophes, est une entité mauvaise, ce qui explique que le sort de la plupart des hommes soit malheureux, et surtout, ce qui rejette sur la volonté bien arrêtée de l'Ame toute la partie infortunée de leur sort qui s'y trouve, sans l'attribuer à Allah, lequel a créé le bien en même temps que le mal.

La doctrine habituelle et courante des Soufis conduit inéluctablement et fatalement à admettre que le malheur et l'infortune des destinées humaines sont formellement détermi· és par l'Être suprême, et cette conclusion a choqué les ontologistes. C'est pourquoi, visiblement sous l'influence des idées chrétiennes, en contradiction absolue avec les thèses du Sémitisme, ils ont inventé cette théorie casuistique, pour attribuer uniquement le malheur des hommes à leur Ame fatale, aux mauvais penchants de cette Ame, dont le Prophète a dit à ses fidèles : « Méfiez-vous de l'Ame qui est entre vos côtes! »

Malgré son habileté, malgré la subtilité des philosophes qui l'ont créée, cette thèse contient des incohérences qui suffisent à montrer qu'elle est un développement tardif et secondaire d'une doctrine plus simple. C'est au moins une idée bizarre, pour ne pas dire baroque, que de transformer le monde transcendantal, et la semence, qui est sa réplique dans le microcosme, en réservoirs de l'encre du Destin; cette idée certainement n'a rien de primitif; elle répond à une abstraction, à une allégorie, un peu forcées, qui n'appartiennent pas aux heures auxquelles se forment les systèmes, mais bien à la période où ils se déforment. Cette hyperabstraction n'a guère de sens, mais elle devient insensée, si l'on réfléchit qu'en fait elle revient à dire que l'Être unique a écrit les destinées du monde transcendantal et celles du monde tangible sur les Tables gardiennes

avec les éléments essentiels de ces Tables elles-mêmes, ce dont ni la raison, ni le raisonnement, ne voient très bien la signification immédiate. Que la théorie primitive et primordiale du Destin soit celle de la double Table gardienne, l'une pour le Macrocosme, l'autre pour le microcosme, sans que leurs inventeurs se soient beaucoup inquiétés de savoir ce que fut au juste l'encre d'Allah, c'est un fait qui est plus qu'évident; tout le reste, le dédoublement des Tables, la détermination de la nature de l'encre d'Allah, sont autant d'éléments secondaires et adventices, dont l'utilité est au moins contestable, car la doctrine de la Table double suffit amplement à établir la thèse du Destin et des rapports du Macrocosme avec le microcosme.

Cette théorie est compliquée dans la pensée des métaphysiciens, tellement complexe et touffue qu'il serait difficile de l'exposer dans son intégralité, à moins d'en faire l'objet d'un mémoire spécial, mais il est possible de se borner à détailler quelques-uns de ses aspects, pour montrer la manière dont ils ont utilisé, et dans quel esprit, la thèse du Destin et des Tables gardiennes.

Des arcanes مكامن du monde transcendantal jusqu'aux illusions (1), aux apparences, aux noumènes مظاهر du monde tangible عالم الشهادة, il existe quatre stades pour les actes de l'homme.

Le premier réside dans la partie la plus secrète et la plus mystérieuse مكمن de l'esprit روح, ce qui constitue le mystère du mystère غيب غيب; c'est le stade le plus caché, le plus sacré qui existe; il est aussi caché que les étoiles, quand elles disparaissent devant l'éclat du soleil; les actes افعال descendent de ce premier stade au second, qui est celui du cœur, parce que le cœur est le lieu d'élection des actes considérés dans leur intégralité افعال كلى; les actes intégraux descendent de ce second stade au troisième, dans le trésor de la faculté imaginative خيال, sous des formes partielles, comme des idées, des concepts différentiels صورتها جزئى; enfin ces formes différentielles arrivent au quatrième stade, qui est la partie matérielle du corps,

(1) *Madjma al-bahraïn*, page 216.

en produisant les mouvements des membres, qui sont la manifestation dernière des actes dans le monde tangible.

Les « accidents », dit l'auteur du *Madjma al-bahraïn*, suivent une voie exactement semblable pour se manifester, venant du monde transcendantal dans le monde tangible; le premier stade est le Décret divin قضا, qui est le Trône عرش du κόσμος, et que l'on nomme le monde de la Toute-puissance (1); le second stade est la Table sur laquelle se trouve gravé l'Arrêt قدر, à laquelle l'on donne le nom de Table gardienne, et qui est l'Estrade du Trône كرسى; le troisième stade est constitué par l'image virtuelle, par la réplique imaginaire du monde محلّ خيال, le ciel le plus voisin du monde (2); le quatrième, par les matières élémentaires, qui sont susceptibles de revêtir et de prendre les formes des accidents صور حوادث. Le mouvement des membres dans le microcosme correspond au mouvement des cieux dans le Macrocosme; il se produit de la même manière, sous l'influence de causes identiques. D'où il résulte que cette théorie de la Table gardienne du sort, dans l'ontologie musulmane, devait naturellement aboutir à la fois à la doctrine du microcosme et à l'Astrologie, car, écrit le mohtasib Shams ad-Din, dans son *Madjma al-bahraïn* (3), le cœur, qui, dans le microcosme, est la source et l'origine de la vie du corps, correspond au quatrième ciel du Macrocosme, qui est la source de la vie de l'univers. Plus exactement, continue l'auteur, le quatrième ciel correspond à la poitrine du microcosme; le soleil, qui est la source de toute vie animale, correspond au cœur, et l'esprit de ce ciel a pour réplique dans l'homme l'esprit vital روح حيوانى; en effet, la vie du κόσμος n'existe et ne se maintient uniquement que par la circulation et le mouvement de ce quatrième ciel, de même que la vie ne saurait exister et

(1) جبروت.

(2) Cette réplique potentielle du monde, ce « plan astral », est généralement nommée خيال عالم; on l'appelle aussi, en effet, le ciel le plus proche, ou le ciel du monde, les deux sens étant possibles; ʿAbd ar-Razzak, contrairement au *Madjma al-bahraïn*, affirme qu'elle est la Table de l'Arrêt elle-même, le monde de l'Ame universelle; voir cette Revue, 1929-1930, page 308.

(3) Page 217.

subsister dans le corps de l'homme, sans que l'esprit vital parcoure tous les membres qui le composent, si son influx venait à cesser un seul instant.

Les traditions musulmanes et les commentaires sur le Koran affirment que c'est dans le quatrième ciel du Macrocosme que se trouve la « Maison prospère » بيت معمور (1), et le cœur est une « Maison prospère », dans laquelle demeure l'esprit روح ; c'est de même que le quatrième ciel est la résidence du Christ, qui est l'Esprit d'Allah, dont le principal miracle, aux yeux des disciples de Mahomet, est d'avoir ressuscité les morts, en inspirant en eux un nouvel esprit.

*
* *

Suivant Abd al-Karim al-Djili, dans le *Mir'at al-'alam* (2), la célèbre tradition : « J'étais un trésor caché, je voulus me faire connaître, et je créai la Création », est valable et intangible en en ce qui concerne sa révélation, et, par conséquent, pour tout ce qui touche son authenticité, mais il existe des lacunes et des faiblesses dans les modalités de sa transmission اسناد ; ce qui n'empêche point les Soufis de lui attribuer une très grande valeur, ainsi que d'y voir les raisons efficientes qui provoquèrent dans l'esprit de l'Être unique le désir de créer le κόσμος. Cette subtilité et cette argutie montrent, ce qui est l'évidence même, que les docteurs mystiques se rendent parfaitement compte que cette tradition ne possède aucun caractère d'authenticité, mais bien qu'elle a été forgée de toutes pièces, à une époque relativement récente, comme l'immense majorité de celles que citent les Mystiques. C'est en vain que l'on chercherait dans cette sentence l'esprit des traditions authentiques, tout au moins de celles que Boukhari et Tirmidzi regardent comme telles ; ces traditions authentiques ne s'inquiètent point de causes aussi loin-

(1) Voir cette Revue, 1929-1930, page 296.

(2) Man. arabe 1338, folio 213 verso ; l'auteur dit formellement, folio 214 verso, qu'il avait composé, à une date antérieure, le célèbre *al-Insan al-kamil*, ainsi qu'un traité d'Ontologie, intitulé قطب العجائب وفلك الغرائب ; il cite au nombre de ses sources (folio 215 recto) le célèbre Mohyi ad-Din Mohammad ibn 'Ali ibn al-'Arabi.

taines; elles ne recherchent point la solution de problèmes aussi redoutables pour la raison humaine. Cette tradition du « Trésor caché », qui a joui d'une fortune extraordinaire dans la littérature soufie, est bien conçue, au contraire, suivant les normes de cet orgueil démoniaque, qui constitue l'esprit essentiel de ces faux modestes, de ces hypocrites de l'humilité, qui se nomment Mystiques : si Allah a voulu révéler le κόσμος, pour se le révéler à lui-même, à son ipséité, dans son ipséité, par son ipséité, pour son plaisir intime, il faut comprendre que les Soufis, les ontologistes, ont créé leur doctrine et leurs théories, non pour qu'elles soient écoutées, mais uniquement pour eux-mêmes, par leurs seuls moyens, en eux-mêmes, sans rien devoir aux doctrinaires qui les entouraient; que leurs propositions ne valent que pour eux-mêmes; que les gens qui les entourent sont bien trop ignares pour y rien comprendre. La thèse est hardie, exagérée, mais elle ne manque point d'une certaine vérité : les Soufis ont pris leur philosophie aux Grecs, leur religion aux formes sémitiques de la croyance humaine, certaines de leurs théories à l'Inde, et ils ont syncrétisé ces éléments disparates sous une forme originale, dans laquelle ils disparaissent au sein d'un complexe qui est leur propriété personnelle, plus séduisante, plus profonde que celle des Scolastiques du moyen âge, plus puissante, on oserait presque dire plus scientifique, dont on chercherait vainement une forme qui lui soit équivalente dans les autres civilisations.

Quand l'Être unique, dit al-Djili, suivant la théorie des hypostases gnostiques, eut créé le monde de son ipséité (1), il créa un Esprit intégral روح كلّى, auquel il donna le nom de Présence de l'Intégralité et de l'Existence حضرة الجمع والوجود, dans le sens de « Présence de l'Intégralité de l'Existence », c'est-à-dire d'Intégrale du κόσμος, parce que cet Esprit était la somme des significations transcendantales de l'Existence حقائق الوجود, autrement dit parce qu'il intégrait dans son ipséité toutes les possibilités de l'existence dans le κόσμος. Il nomma cette entité le Kalam suprême, parce que les formes, les concepts des êtres

(1) *Ibid.*, folio 214 verso.

existants صور الموجودات dérivent d'elle, de même que les idées, les formes des paroles صور الكلمات, c'est-à-dire des mots, lesquels sont l'aspect graphique des paroles, leur traduction matérielle, sont produites par le kalam du scribe, et dérivent de lui.

Il la nomma encore Intelligence primordiale العقل الاوّل, parce qu'elle fut la première existence douée de l'intelligence, et la Vérité mohammadienne الحقيقة المحمديّة, parce qu'elle fut le plus parfait des théâtres, des moyens, par lesquels, et en lesquels, se manifesta مظاهر la Présence de l'Intégralité et de l'Existence (1), ce pourquoi cette entité précieuse n'est autre que la Personne mohammadienne الهيكل المحمّدى. L'Être unique la gratifia encore de bien d'autres noms, dont chacun correspondait à l'un des théâtres dans lesquels se manifesta cet Esprit intégral, celui de Vérité mohammadienne étant de beaucoup le plus précieux, par suite de cette raison que le prophète Mahomet fut le théâtre le plus parfait par lequel, et dans lequel elle se manifesta parmi toute l'espèce humaine, celui qui posséda la Très grande perfection suprême الاكمليّة الكبرى, qui est absolument interdite à toute autre créature humaine.

Quand l'Être unique eut créé cet Esprit mohammadien الروح المحمدى, cette « Présence de l'Existence intégrale », cette Intégrale de l'Existence, il amena les idées, les concepts dont elle était composée, à coïncider avec une idée, une forme, un intelligible, à laquelle il donna le nom de Trône عرش, et ainsi, de cette Présence, il créa matériellement, dans l'immatérialité, le « Trône »; après quoi, il remit cette Présence sous sa forme primitive, celle qu'elle possédait avant qu'il ne lui eût imprimé la forme, le concept, l'idée, qui donnèrent l'existence au Trône.

L'Être unique répéta cette opération un nombre infini de fois, c'est-à-dire qu'il imprima à cette Présence, à cette Intégrale de l'Existence, une série de formes successives, qu'il amena en

(1) En fait, comme l'on vient de le voir, cette Intelligence primordiale, qui est manifestement un emprunt direct à l'Hellénisme, n'est autre que l'Ipséité mohammadienne, le Prophète représentant en effet le stade le plus élevé que l'humanité ait jamais atteint, comme l'auteur le dit immédiatement.

superposition aux formes, aux concepts différentiels des existences, pour donner la vie aux existences différentielles, qui n'avaient que la forme, sans existence, et qui trouvèrent l'existence par le contact avec l'Existence intégrale.

Et c'est ainsi qu'Allah créa toutes les entités, de quelque nature qu'elles soient, qui vivent dans le κόσμος, aussi bien celles du monde transcendantal que celles du monde sensible, aussi bien les existences supérieures que les existences inférieures. Ce fut ainsi, par ce procédé, qu'en dernier lieu, il créa l'homme; ce qui explique, dit l'auteur du *Mir'at al-'alam* (1), que l'homme soit lui-même cette Présence de l'Existence intégrale حضرة الجمع والوجود, et que cette Intégrale de l'Existence n'ait point d'autre forme صورة que la forme de l'humanité الصورة الانسانيّة, en d'autres termes, que l'homme soit la forme tangible de cette entité primordiale que la Divinité créa au principe du temps, que toutes les significations métaphysiques, toutes les vérités transcendantales de toutes les entités créées حقايق الموجودات se trouvent réunies dans son ipséité. C'est là la raison qui explique pourquoi et comment l'entité humaine est le théatre dans lequel, et par lequel se manifeste l'intégralité absolue des vérités transcendantes, des significations métaphysiques du κόσμος مظهر جمع الحقائق, car la Présence de la Totalité et de l'Existence, cette Intégrale de l'Existence, est composée de la somme de toutes les significations, de tous les sens transcendantaux حقائق. Ces faits expliquent pourquoi l'être humain, seul parmi toutes les entités du monde matériel, est digne d'être le khalife d'Allah, de le représenter sur la terre.

L'auteur ajoute que c'est justement et uniquement parce que l'homme a été créé de l'essence ذات de la Divinité (2), qu'il peut arriver à la connaissance intégrale des perfections divines: il perçoit directement l'essence de la Divinité par le moyen de sa propre essence; il conçoit l'ipséité de la Divinité par son

(1) Ce qui est assez naturel, puisque sa manifestation dans le κόσμος des noumènes fut la « Personne mohammadienne », laquelle y exista sous la forme d'un homme; mais cela permet aux Mystiques de dire que *tout* homme, pourvu qu'il soit Soufi, est cette Présence intégrale, ce qui est conforme à leurs théories.

(2) Folio 215 verso.

ipséité à lui; l'unité de l'essence divine par son unité, et il atteint la notion de la divinité de l'Être unique grâce à la part qu'il possède des attributs qui expriment la perfection de l'Essence suprême; d'où il suit que la signification transcendantale de l'humanité الحقيقة الانسانية est égale à l'Essence divine الذات الالهية, autrement dit que l'humanité, l'essence humaine, considérée dans son aspect métaphysique, est absolument identique à l'essence de la Divinité, que l'homme est égal à Dieu (1). Mais l'homme, s'il est identique à Dieu, est encore le théâtre مظهر dans lequel, et par lequel le monde se manifeste, le microcosme; les auteurs qui ont exposé dans ses détails, dans toutes les littératures, les rapports du Macrocosme et du microcosme admettent très généralement que le microcosme-homme a été créé à l'image du Macrocosme, d'après le monde nouménal. Cette solution modeste et raisonnable, si l'on peut parler de raison au milieu de semblables rêveries, ne pouvait manifestement convenir à un ontologiste qui pousse l'orgueil jusqu'à cette limite insensée et insane d'égaler l'essence de l'homme à celle de la Divinité, les attributs de l'humanité à ceux de l'Être suprême. Aussi Abd al-Karim al-Djili, dans ce même esprit démoniaque, dit-il que ce n'est point l'homme qui est la dérivée du κόσμος, que l'homme n'a point été créé comme la réplique du monde de la Transcendance, qu'il n'est point l'épure نسخة de l'univers; en d'autres termes, les diverses parties qui composent l'homme ne sont pas une image réduite, à une échelle donnée, de celles qui lui correspondent dans le monde transcendantal; mais ce sont, bien au contraire, les différentes parties du κόσμος qui ont été créées comme répliques, sur le modèle de celles qui leur correspondent dans l'homme, et c'est là la raison pour laquelle les ontologistes nomment l'univers le méganthrope الانسان الكبير. Que l'homme soit très supérieur à ce κόσμος métaphysique et physique, dont il est le centre mathématique, qu'il n'ait pas été fait à l'image du κόσμος, alors que le κόσμος, a été fait à la

(1) Il est inutile, je pense, de souligner la monstruosité de cette extravagance, l'homme jaloux du Démiurge, parce qu'il a créé le κόσμος!

sienne, c'est là un fait évident, qui s'impose à l'esprit pour peu que l'on réfléchisse à cette circonstance que l'homme possède la science de la Divinité, alors que l'univers, dans ses proportions infinies, est une entité inerte, qui ne jouit pas de la connaissance, et qui tourne indéfiniment dans l'inconscience (1).

En affirmant que l'essence de l'homme est identique à celle de la Divinité, et surtout que l'entité humaine est le prototype qui a servi à l'Être unique à construire le κόσμος par une amplification gigantesque, al-Djili dépasse, dans des proportions insensées, d'une façon monstrueuse, les doctrines les plus anarchistes des métaphysiciens qui ont écrit en persan, je ne dis point des Persans, puisque, manifestement, cet auteur, comme l'indique suffisamment son nom, était un Persan, qui écrivait en arabe, comme le furent Tabari, Tirmidzi, Zamakhshari, et tant d'autres illustrations de la littérature dite arabe.

Mohammad ibn Nasir ad-Din, dans le *Bahr al-maani*, enseigne bien que la créature peut arriver par ses moyens au stade de la Solitarité فردانيّت (2), lequel est rigoureusement identique à celui de la Divinité; mais il ne cèle point que ce stade terminal est tellement difficile à atteindre que l'on compte sur les doigts les Mystiques qui y sont parvenus.

C'est à force de macérations spirituelles, d'exercices ésotériques, d'œuvres surérogatoires, sans compter naturellement les œuvres d'observance stricte, à force de grâces divines, de faveurs, d'indulgences, que l'Être unique a presque été forcé d'octroyer à ces malheureux, que quelques très rares dévots ont pu s'élever à ces sommets de l'échelle des stades, et leur nombre est infiniment restreint. C'est de même que, dans le monde bouddhique, les disciples de Sakyamouni, en accumulant de la même manière, dans le même esprit, les œuvres de la surérogation,

(1) L'auteur avait composé trois traités consacrés à l'exposition de cette théorie scandaleuse : le *al-kitab al-markoum fi-sharh al-tawhid al-madjhoul walma'aloum* « le livre qui a été écrit pour expliquer l'ipseité de l'Unité, tant inconnue que connue »; le *al-mamlakat al-rabbaniyyat al-maudhouhat fil-nishâ'at al-insaniyya* « le royaume du Tout-puissant, qui a été composé pour établir la modalité de la manifestation humaine »; le *al-manazir al-ilahiyya* « les théâtres dans lesquels se manifeste la Divinité », *ibid.*, folio 216 recto.

(2) *Journal asiatique*, 1902, II, page 103.

les pratiques les plus insensées du renoncement, acquièrent assez de mérites pour rompre la chaîne tragique du samsara, pour sortir de l'Océan des renaissances, pour arriver au Nirvana, pour s'absorber dans l'Ame universelle, au stade où vivent les esprits supérieurs du Bouddhisme, sous une forme, sous des espèces que l'esprit occidental, le génie sémitique du Christianisme, se refusent à considérer comme un stade divin, parce que les bouddhas et les bodhisattvas y vivent d'une existence passive, laquelle, dans les idiosyncrasies du Bouddhisme, n'en est pas moins la forme de la divinité.

Al-Djili et les docteurs qui appartiennent à son école professent une théorie beaucoup plus grave, dont les conséquences religieuses et politiques sont terribles, puisqu'elle ruine immédiatement le dogme islamique, la doctrine de la souveraineté spirituelle des khalifes, omayyades ou abbassides, des Imams des Shi'ites, dans l'orthodoxie ou l'hétérodoxie, la croyance à l'authenticité de la souveraineté temporelle des sultans qui s'en sont fait investir par les pontifes de Baghdad, ainsi qu'à la validité de la puissance des princes shi'ites, qui se faisaient donner des procurations par les Imams, et, qui plus est, ce qui est le comble, les théories compliquées et abstruses des Soufis.

Si l'homme est identique dans son essence et par ses attributs à l'Être unique, si le μακρόκοσμος n'est qu'une projection immensément amplifiée du μικρόκοσμος, si l'Univers est la copie de l'entité humaine, à quoi servent les pratiques religieuses, les exercices spirituels et moraux qui forment l'essence du Mysticisme? Le culte, les actes d'obédience, au même titre que la surérogation, deviennent une anthropolâtrie qui n'a aucun sens, et qui n'a été inventée dans aucune autre civilisation; elle aboutit à ce concept étrange de la divinité de l'homme, créant le monde, se produisant lui-même, dans une forme, sous des espèces, que l'on ne retrouve nulle part sur la terre, à quelque époque que l'on veuille les chercher. Les Alides, les Ismaïliens, les Soufis, qui ont des accointances avec ces sectaires, qui leur ont emprunté les théories néo-platoniciennes, voulurent détruire, les uns, le Khalifat abbasside, les autres l'Islamisme dogmatique du Koran et de la tradition, qu'ils jugeaient une forme étroite de la croyance, tout au plus bonne pour des pas-

teurs, errants dans les sables du désert; ces gens avaient raison, et des raisons pour penser de la sorte. L'idéal de l'Islam, de sa civilisation, de son ambiance, est exactement l'Islamisme des sultans de Constantinople, au XVIe, au XVIIe siècle; que des entités humaines aient cherché à briser cette cage, c'est un fait intelligible; il ne saurait étonner, ni surprendre personne. Mais il n'était nullement besoin pour le faire de proclamer la doctrine insensée de la divinité de l'homme; la théorie des Mystiques, même celle des Mystiques moyens, suffisait largement à la tâche, puisque beaucoup de Soufis peuvent, par la surérogation, s'élever au stade de la sainteté, qui est supérieur à celui de la Prophétie; puisque Hafiz de Shiraz, ou Djami de Hérat, sont supérieurs à Mahomet, la théorie du Khalifat, de la légitimité spirituelle et temporelle de la famille de Mahomet est immédiatement ruinée. Quel besoin avaient les Mystiques d'amplifier leur doctrine et de prétendre que l'homme peut, dans quelques cas exceptionnels, par la multiplication indéfinie des exercices spirituels, s'élever au stade de la Divinité, d'affirmer que le Pôle suprême, le chef de toute la hiérarchie commande à Allah (1)? Cette exagération était absolument inutile, puisqu'elle ne leur servait en rien à établir la thèse qu'ils avaient à cœur de faire prévaloir, la vanité, le néant de la mission du Prophète, et, partant, l'inexistence du dogme khalifien. Cette doctrine, comme je l'ai expliqué dans les pages de cette Revue, est née, à une date relativement récente, de l'influx dans la gnose islamique des idées bouddhiques, de la théorie du Nirvana, fort mal comprise par des gens qui, d'ailleurs, la connurent d'une manière incomplète, et en mélangèrent les éléments qu'ils retinrent à d'autres, empruntés à la doctrine chrétienne, dont ils ne comprirent pas mieux l'essence.

Encore cette théorie peut-elle jusqu'à un certain point se défendre, parce qu'elle n'offense pas radicalement la raison, et c'est en ce sens qu'elle est admise par les meilleurs esprits du Bouddhisme; quant à celle qui prétend que l'homme a été créé avec l'ipséité de Dieu, qu'il est l'égal de l'Être suprême, elle n'est point une nouveauté dans l'Islamisme : telle fut la

(1) *Journal asiatique*, 1902, II, page 73.

doctrine de Bayazid al-Bistami, de Mansour Halladj, de Shalghamani, de bien d'autres hétérodoxes. Elle est née, comme je l'ai expliqué dans un mémoire antérieur, d'une incompréhension du dogme de la théologie chrétienne, ou plutôt de la manière dont il a été exprimé, de l'impossibilité absolue dans laquelle les Orientaux se sont trouvés de percevoir comment le Fils de Dieu a pu naître avec les attributs de l'humanité, tout en participant de la Divinité, ce qui a provoqué les hérésies et causé les schismes de l'église orientale : puisque Jésus-Christ fut un homme en même temps que Dieu, c'est que tout homme, non seulement peut devenir dieu, mais est Dieu par son essence; à moins d'admettre, comme le fit Mahomet, qui ne voulut pas aller jusqu'à cette extravagance, que Jésus, fils de Marie, ne participa point de la nature divine, qu'il ne fut qu'un homme, comme lui-même, investi de la Prophétie par la volonté divine. Mais il n'en reste pas moins certain que cette théorie est née tout entière d'un emprunt mal fait, mal compris, au Christianisme, et que l'on chercherait en vain dans toute autre forme religieuse l'origine de cette lubie de primaires. Comme je l'ai expliqué il y a quelques années, dans les pages de cette Revue (1), l'identification de la créature avec le Créateur, de l'homme avec le Démiurge, est absolument contraire aux idiosyncrasies de l'esprit asiatique; elle ne peut se comprendre que dans une forme religieuse issue du Christianisme, du Christianisme transmuté par des hommes peu intelligents, par des cerveaux frustes, de sa forme orthodoxe, beaucoup trop raffinée pour des Barbares.

Cette simplification du dogme chrétien, quelquefois sa complication, pour expliquer des subtilités mystérieuses, est à la base de toutes les hérésies orientales, de l'Arianisme au Nestorianisme (2); c'est très vraisemblablement aux Ariens, ou à quelqu'un de leurs successeurs, que les théosophes musulmans ont pris, par à peu près, cette théorie effarante de la divinité de la première entité qui vit le jour dans le κόσμος. Arius, qui était un esprit simple, n'a jamais pu comprendre, entre autres points

(1) *Revue de l'Orient Chrétien*, 1925-1926, page 80.
(2) *Ibid.*, 1927-1928, page 46.

du dogme, que le Fils pût être aussi ancien que le Père; puisque père et fils il y a, pensait-il, fatalement, nécessairement, le Père est plus ancien que le Fils, le Fils plus moderne que le Père; Jésus-Christ fut engendré, dit l'Évangile, donc il n'existait pas avant d'avoir été tiré du néant, donc il n'est pas, et il ne peut pas être éternel comme le Père, qui, par définition, est éternel. Le Verbe dit de lui-même, dans les *Proverbes* (1), que Dieu l'a créé au commencement de ses voies; mais le Verbe, le Fils et la Sagesse sont les trois noms d'une même personne, d'une même entité primordiale, créée au principe du temps, par le Père, après une certaine durée, au cours de laquelle il a existé seul.

C'est un fait visible que les Musulmans ont connu cette théorie des Ariens, qu'Arius, d'ailleurs, emprunta à l'un des pères les plus vénérables de l'Église romaine, à Tertullien; que leur Présence de l'Existence intégrale, la première des créatures d'Allah, est la première entité d'Arius, le Verbe, Fils de Dieu, créé avant le Temps, avant les existences πρὸ αἰώνων, des entités inexistantes ἐξ οὐκ ὄντων, par la volonté de Dieu, qui a créé tout ce qui existe. Mais le Verbe n'est que la première créature de Dieu, bien qu'elle soit la plus parfaite et supérieure à toutes les autres; elle ne possède point la même essence que le Père; elle n'est pas Dieu, quoiqu'elle puisse prendre les noms de Dieu, de Logos, de Sophia. Puisque le Fils de Dieu, Dieu, sans l'être par toute son essence et ses attributs, est homme par ses attributs terrestres, il va de soi que cette Existence intégrale, qui en est la réplique dans les théories ontologiques de l'Islam, en

(1) VIII, 22-23; la σοφία est le λόγος; κύριος ἔκτισέ με ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ... πρὸ τοῦ αἰῶνος ἐθεμελίωσέ με; comme le dit saint Jean : Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεὸν καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος. Et cela explique très naturellement pourquoi les Barbares embrassèrent avec enthousiasme les théories de ces sectes orientales du Christianisme, dont la seule hérésie était de chercher à approfondir des mystères qu'il faut se résoudre à accepter comme tels, ou à rejeter, sans compromis, qui sont au delà de la raison humaine, et surtout au delà de la raison des Barbares, pourquoi les Germaniques, au ve siècle, qui se ruèrent sur l'Empire romain, étaient des Ariens enragés. C'est un fait curieux et indubitable que la lecture de saint Irénée et de saint Epiphane montre que toutes les hérésies sont nées en Orient de l'incompréhension des idiosyncrasies du dogme chrétien, et de leur transposition, soit dans un système plus simple, soit dans un autre plus compliqué, suivant a mentalité et la cérébralité de l'opérateur.

même temps qu'elle représente une entité de la Transcendance, représente aussi l'être humain du microcosme; elle ne surprend point d'ailleurs outre mesure chez des esprits compliqués, dont le pire orgueil est le péché le plus véniel, chez les Mystiques qui ont dit, comme Aboul-Hasan Kharrakani, que le Soufi est increé الصوفی غیر مخلوق, qu'il est le Primordial, antérieur à la Création, Allah lui-même, ce qui, manifestement, est très conforme à ce que pensaient ces insensés dès les origines de la secte, Bayazid al-Bistami, Halladj, et leurs semblables (1).

(1) Dans son *Bahr al-maani*, man. supp. persan 966, folio 95 verso, Mohammad ibn Nasir ad-Din donne de la hiérarchie mystique une division qui est directement inspirée par l'orgueil démoniaque de la secte; les Soufis enseignent que la vie religieuse est une Voie, au travers des stades de laquelle le Mystique s'avance vers l'Être unique, à force de macérations et d'exercices spirituels, jusqu'à se trouver uni à son ipséité, dans une absorption absolue; le Nirvana توحید, a dit l'un des docteurs de la secte, est la disparition intégrale de l'ipséité de la créature dans la Divinité, dans laquelle elle demeure éternellement, sans plus posséder de « moi », d'ipséité, qui lui soit propre هو; cette doctrine, qui est primordiale, et qui est empruntée au Bouddhisme, a paru beaucoup trop simple aux Ésotéristes, qui ont inventé, comme je l'ai exposé dans cette Revue, en 1925-1926, différentes modalités de cette « marche » qui doit amener la créature au sommet des stades et au bonheur absolu, la marche vers la Divinité, enfin la marche en la Divinité, dont j'ai tenté d'interprèter le sens mystique. Si l'on en croit Mohammad ibn Nasîr ad-Din, cette marche en Dieu, qui est au delà du point terminal de la Voie, qui est, par sa définition même, un concept de la Transcendance, est celle que suivent tous les Soufis pour arriver à l'identification avec Dieu; alors que dans la théorie du *Maksad-i aksa*, du *Madjma al-bahraïn*, c'est à-dire dans l'idée des Ésotéristes qui ont conservé leur raison, elle ne se produit, et ne peut se produire, que lorsque le Mystique est arrivé au Nirvana, dans l'ipséité d'Allah, d'une manière irrationnelle, qui échappe entièrement aux sens de l'humanité; cet auteur nous apprend en effet que les hommes se répartissent en trois classes, suivant la division canonique, en ordinaires, bons, et excellents, des membres de la communauté islamique : la première catégorie comprend les individus qui accomplissent cette marche dans ce monde, en vue du monde یسافر فی الدنیا; leur capital est le monde; le gain, l'intérêt qu'ils retirent de leurs peines, de leurs efforts, sont le péché et le repentir; la seconde catégorie, les bons, « marchent » dans le monde futur, en vue du traitement qu'ils espèrent y trouver; leur capital est le culte de l'Être unique, l'obédience, les pratiques de la vie religieuse, les œuvres pies; leur gain est le paradis, mais ce paradis matériel, qui n'a rien à voir avec la béatitude de l'anéantissement dans la Divinité (*Revue de l'Orient chrétien*, 1925-1926, page 103; 1927-1928, page 68); c'est le lot des savants, des juristes, des théologiens, que tous leurs efforts ne peuvent amener à la vérité intangible, à la vie éternelle, indéfinie, et infinie, dans l'ipséité de Dieu; la troisième classe est formée des hommes qui vivent de la vie

L'Existence intégrale الوجود الكلّي, dit Abd al-Karim al-Djili, dans son *Mir'at al-'alam* (1), en tant que composée de la somme des entités existantes موجودات, peut être considérée sous deux aspects, à l'exclusion d'un troisième; elle est primordiale, principale, essentielle قديم, ou accidentelle محدّث (2); considérée dans son essence, et sous ses attributs de primordialité, de principialité, elle est l'entité essentiellement nécessaire, éternelle, infinie, c'est-à-dire l'Être unique, ses noms et ses attributs; si on la considère sous son aspect d'accidentalité محدّث, elle est toutes les entités qui sont devenues actuelles et nécessaires, après avoir été seulement potentielles et possibles, en d'autres termes, tout ce qui existe en dehors de l'Être unique, aussi bien les entités qui tombent sous les sens que celles qui ne relèvent point de la tangibilité. Les entités sensibles sont composées de pondérabilités et d'impondérabilités physiques مركب من كثائف الطبيعة ومن لطائفها; ce sont, les premières, les corps qui existent sur la terre et qui appartiennent au monde végétal ou au règne animal; les secondes sont les entités formées d'impondérables, littéralement de légèretés physiques لطائف الطبيعة, lesquelles, partant, ne tombent pas sous les sens de tangibilité, et n'appartiennent pas à leur domaine, tels les corps lumineux des astres, et tout ce qui leur est en connexion, comme, par exemple, le mouvement dont ils sont doués (3); toutes ces entités for-

ésotérique, qui « voyagent » en Dieu, dans ses attributs يسافر في الله, et non point vers son Essence, vers son Trône, comme les hommes qui composent la seconde catégorie; leur capital est la connaissance معرفة, laquelle, comme je l'ai expliqué autre part, se confond en réalité avec le Nirvana, avec la fusion et l'absorption dans la Divinité; ce qui explique que Mohammad ibn Nasir ad-Din al-Makki dise, dans son *Bahr al-maani*, que leur gain est cette unification avec l'Être unique, laquelle, en bonne logique, doit précéder cette marche dans l'ipséité d'Allah.

(1) Man. arabe 1338, folios 212 verso et 213 recto.

(2) Exactement dans le sens de la théologie chrétienne, dont ces termes démarquent la terminologie; قدم « être ancien » est l'antonyme de حدث « être nouveau ».

(3) هي الاجرام النورية وتوابعها كالحركات الفلكية وامثالها; d'où il suit qu'il faut traduire لطيفة par « impondérabilité », puisque, par définition, le mouvement des sphères célestes est l'immatérialité même.

ment le monde tangible, auquel les ontologistes donnent le nom de monde du Royaume عالم الملك. Quant à la partie du κόσμος qui ne tombe pas dans le domaine des sens, continue Abd al-Karim al-Djili, il n'en résulte nullement qu'elle soit la vacuité absolue; elle est, soit toujours et absolument susceptible d'être perçue par la vue واجب الروية, ou non susceptible de l'être ممتنع الروية; ce qui est susceptible d'être perçu par la vue est le monde des esprits différentiels الارواح الجزوية, l'aspect du monde intangible auquel les métaphysciens de l'Islam donnent le nom de monde de la Souveraineté ملكوت. Tout un chacun, quand il se transporte hors de notre présent séjour, ne peut faire qu'apercevoir ce monde de la Souveraineté tandis qu'il se trouve encore dans le nôtre, et il n'arrive à la connaissance du monde de la Souveraineté dans son intégralité absolue جميعه que par le témoignage de la vue ésotérique شهود البصيرة, d'une manière tout ésotérique, alors qu'il peut parvenir à sa connaissance partielle بعضه, à n'en percevoir qu'une partie, par le témoignage de la vue exotérique شهود البصرية, d'une façon tout exotérique, tangible, matérielle, exactement dans les mêmes conditions de matérialité où l'Ame, quand elle a fini de se transporter de ce monde dans le monde futur الاخرة, qui appartient à la Transcendance, voit le monde de la Souveraineté qui, lui aussi, fait partie de la Transcendance. Quant au monde qu'il est seulement possible d'apercevoir dans quelques circonstances déterminées, et non dans toutes جائز الروية, c'est le second aspect du monde transcendantal, le monde de la Toute-puissance جبروت; il est le monde des esprits intégraux عالم الارواح الكلية, et, tout en faisant partie intégrante du κόσμος de la Transcendance qui n'est pas absolument caché à la vue de l'homme, il se trouve à un stade beaucoup plus élevé que le monde de la Souveraineté.

Ce qui échappe entièrement à sa vue, c'est le monde des valeurs ésotériques عالم المعانى, en d'autres termes, les entités qui relèvent du Décret divin, sans avoir aucune existence tangible الامور الحكمية الغير الوجودية, c'est-à-dire le monde des

Intelligibles; ces entités existent dans la Volition divine, dans le Décret divin الحكم, tout en étant privées d'essence et d'attributs, comme le sont les Mères, c'est-à-dire les prototypes des formes nées dans le Décret divin مفقودة العين كالامّهات الحكميّة (1).

L'Existence وجود, continue Abd al-Karim al-Djili, dans son *Mir'at al-'alam* (2), se présente sous deux aspects essentiellement différents : la Vérité créatrice حقّ, et la Création خلق, qu'elle a produite; la Création خلق, à son tour, se divise en quatre catégories, ou, si l'on veut, revêt quatre aspects : 1° le monde tangible, ou monde du Royaume عالم الملك; 2° le monde de la Souveraineté عالم الملكوت; 3° le monde de la Toute-puissance عالم الجبروت; 4° le monde des entités transcendantales عالم المعانى.

Chacun de ces quatre aspects du κόσμος, qui existent en dehors de l'ipséité de la Divinité, se présente lui-même sous les espèces de deux aspects, un aspect supérieur اعلى, un aspect inférieur ادنى, entre lesquels il existe un certain nombre de stades مراتب, de degrés, où peuvent se manifester différentes catégories existentielles.

Les métaphysiciens musulmans considèrent ces deux aspects de chacune des quatre apparences du κόσμος comme un côté طرف, c'est-à-dire, dans leur terminologie, comme une surface plane limitant un volume; entre ces deux plans qui limitent le volume de chacun des quatre aspects du κόσμος, il existe une distance suffisante pour permettre l'existence simultanée d'un nombre infini d'entités, qui s'étagent entre eux, de manière à établir une liaison, une connexion entre les deux faces extrêmes d'un monde, c'est-à-dire, en somme, entre la surface la plus basse du monde le plus inférieur et la surface la plus élevée du monde le plus supérieur, grâce à cette continuité.

Des deux aspects du monde tangible, du ملك, qui est l'aspect du κόσμος dans lequel nous vivons, l'aspect supérieur est formé des corps lumineux الاجرام النوريّة et des mouvements de ces corps

(1) Comme on l'a vu plus haut, *kaza* est essentiellement synonyme de *houkm*.
(2) Man. arabe 1338, folio 213 recto.

lumineux, des corps célestes الحركات الفلكيّة, que les métaphysiciens regardent comme étant de la même nature; l'aspect inférieur, le plan inférieur de ce monde tangible, est constitué par l'homme, par la créature humaine الانسان البشرى (1) les stades, les degrés dans lesquels peuvent se manifester les variantes de l'existence entre ces deux espaces limites du monde tangible sont en nombre considérable; ces entités matérielles constituent toutes les existences du monde, les animaux, les végétaux, les minéraux, et les corps composés des quatre éléments; l'auteur ne fait d'ailleurs dans ces lignes que renvoyer à un traité beaucoup plus considérable, dont il abrège la doctrine, qu'il avait écrit sous le titre de *Kotb al-'adjaïb wa falak al-gharaïb* « le Pôle des merveilles et le ciel des étrangetés ».

L'aspect supérieur du monde de la Souveraineté est formé par les esprits agissants الارواح الفعّالة, qui régissent l'Existence; l'aspect inférieur, par les esprits passifs الارواح لمنفعلة, qui subissent l'action des premiers, et qui sont commandés pour régir les entités différentielles de cette Existence intégrale (2).

L'aspect supérieur du monde de la Toute-puissance comprend

(1) *Sic;* comment l'homme, l'égal de la Divinité, prototype de l'Univers, même réduit à la matérialité de son corps, peut-il être au stade inférieur de l'aspect inférieur du κόσμος?

(2) Ainsi entend certainement le texte ان الملكوت ايضا له طرفان اعلى وهو الارواح الفعّالة المدبّرة للوجود وادنى وهو الارواح المنفعلة المسخرة [اسم مفعول] لامور جزويّة; les mots que j'ai placés entre crochets n'appartiennent pas au texte qu'ils rendraient incompréhensible; ils signifient simplement « participe passif », à lire au participe passif *al-mousakhkhara,* et non au participe actif اسم فاعل, *al-mousakhkhira,* pour discriminer deux formes que la graphie arabe ne permet pas de différencier dans un texte qui n'est pas entièrement vocalisé; si cette glose est l'œuvre de l'auteur, le sens que j'ai donné, quoique un peu paraphrasé, ce qui est fatal dans des écrits aussi obscurs, est certain, et peut se défendre; les esprits passifs sont commandés, manœuvrés, par les esprits actifs, pour régir les particularités de la Création; mais si cette glose a été introduite par un exégète de la pensée d'Abd al-Karim al-Djili, à tort, et s'il faut lire la forme active du partiсipe, le sens devient : « les esprits passifs qui régissent les entités différentielles »; la nuance, en fait, est insignifiante, puisque, par leur définition même, les esprits passifs sont manœuvrés par les esprits actifs.

les esprits sublimes, qui ne sont pas composés des éléments, comme le grand Trône عرش, les esprits qui l'entourent et qui le portent, tels l'Estrade du Trône كرسى, le grand Kalam, et la Table gardienne du sort (1); l'aspect inférieur de cette modalité du monde de la Transcendance est formé des anges qui protègent le κόσμος الملائكة المهيمنة; il existe de très nombreux stades entre ces deux aspects du monde de la Toute-puissance, tels que ceux de l'Intelligence primordiale العقل الاوّل (2) et des esprits universaux الارواح الكلّيّة.

L'aspect supérieur du monde des existences ésotériques عالم المعانى, du monde des Intelligibles, est formé des entités امور, dont les philosophes disent qu'elles existent dans l'intellect ذهن, sans qu'il y en ait trace en dehors de l'intellect, telles que l'entité transcendantale de la Création, formée de la matière abstraite, à laquelle l'Être unique a révélé la forme هبا (3), et l'impossible par définition (4) المحال المفروض; son aspect infé-

(1) La Table gardienne est, en effet, dans la Toute-puissance, voir cette Revue, 1929-1930, page 297; il est naturel que le Kalam s'y trouve, puisqu'il est la première entité créée, qui est identique à la Table.

(2) L'Intelligence primordiale étant la première entité créée, identique au Kalam, à la Table, devrait en bonne logique se trouver dans le plan supérieur du monde de la Toute-puissance.

(3) Le هبآ, dit Djourdjani, dans son Traité sur les définitions, man. arabe 1261, folio 104 recto, est l'entité en laquelle Allah produisit, révéla فتح les corps du κόσμος, bien qu'elle ne possédât point d'essence qui lui fût particulière عين dans l'existence, autrement que par les idées, les images, les صور, qu'Allah produisit en elle; on l'appelle aussi *'anka* عنقا et la matière هيولى = ὕλη. Lorsque le *habâ* se disposa à organiser les stades de l'existence dans le quatrième stade, au-dessous de ceux auxquels se trouvent l'Intelligence primordiale العقل الاوّل, l'Ame universelle النفس الكلّيّة, la Matérialité universelle الطبيعة الكلّيّة, de ce fait qu'il est une Essence جوهر, les concepts des corps se révélèrent en lui; au-dessous de son stade se trouve le stade du corps universel الجسم الكلّى; le stade du *habâ* ne peut se comprendre autrement que la noirceur et la blancheur dans ce qui est noir et blanc; en effet, la noirceur et la blancheur sont des abstractions de l'intellect, tandis que ce qui est blanc et noir relève des sens.

(4) مفروض, en géométrie, signifie ce que l'on concède, un postulatum; il

rieur comprend les entités امور qui existent dans l'intellect, mais qui ont également une existence intégrale en dehors de l'intellect, comme la proximité, l'éloignement, la science, l'ignorance, les universaux en général.

L'homme est l'Existant absolu الموجود المطلق, parce que, dans son intégralité, au point de vue de son intégralité بكلّيته, il ne possède aucune relation de dépendance avec les stades مراتب, alors qu'il n'a de relation de dépendance avec eux que lorsqu'on le considère au point de vue différentiel بجزئيته (1); ce qui revient à dire, comme l'a fait al-Djili, dans un autre passage de son traité d'Ontologie qu'il possède, comme la Divinité, l'Intégrale de l'existence, qu'il est l'égal de Dieu (2), ou mieux qu'il est le Monde lui-même, la réplique du κόσμος,

faut comprendre une chose, un fait, qui sont impossibles, et absurdes, sans aucune contestation.

(1) Man. arabe 1338, folio 213 recto. La signification transcendantale de l'idiosyncrasie humaine, dit al-Djili, *ibid.*, folio 216 recto, est l'Essence divine الحقيقة الانسانيّة هي الذات الالهيّة; ce qui signifie, sous une forme monstrueuse, que la Divinité est l'intégrale de l'homme, et non l'homme une différentielle lointaine de Dieu, dans le même esprit de blasphème où l'Univers est la réplique du microcosme, et non le microcosme celle du Macrocosme.

(2) Cette théorie du microcosme est l'évolution naturelle et logique de la pensée platonicienne, telle qu'elle se trouve exposée dans le *Timée :* le monde n'a pas existé de tout temps; il est l'image d'un prototype inaltérable, que l'Être suprême fit sortir du chaos, car, voulant que tout soit bon, il prit la masse des tangibilités, qui s'agitait d'un mouvement désordonné, la matière, et de ce désordre, il produisit l'Ordre; c'est là une extension de la théorie d'Anaxagore, suivant laquelle il fallut l'esprit, la raison νοῦς, pour organiser le chaos, et en faire le κόσμος. Dieu créa le κόσμος comme un animal doué d'une âme et d'une intelligence, de telle sorte qu'il est un être vivant, dont tous les autres êtres, considérés individuellement et par genres, sont des parties, des différentielles, d'une Intégrale unique, d'une perfection absolue. C'est en ce sens que Plotin a écrit (*Ennéade* IV, IV, 32-33) que le κόσμος est un grand animal, et que l'Ame universelle pénètre toutes ses parties; que, de par son unité, il constitue un tout sympathique à lui-même, dont une partie ne peut éprouver une variation dans sa modalité, sans que la partie correspondante éprouve la même variation; si l'être qui subit cette variation possède une nature analogue à celle de l'être qui la produit, il en éprouve du bien; du mal, dans le cas contraire. Dans un autre passage, Plotin a écrit que, de même que dans le corps humain, chaque organe possède sa fonction propre, de même, dans le κόσμος, les êtres ont tous leur rôle particulier, d'autant plus qu'ils ne sont pas seulement des parties de l'Univers, mais que chacun d'eux forme un univers qui a son importance.

Saint Epiphane, dans son traité intitulé *Contre Origène Adamantius*, de l'épi-

dans ses quatre aspects, qu'il est la Divinité, les stades du microcosme correspondant de la façon la plus absolue à ceux du Macrocosme ou Méganthrope : le monde de la Souveraineté signifie la partie ésotérique de l'homme; le monde tangible, sa partie exotérique; le monde de la Toute-puissance correspond aux significations transcendantales حقائق de l'homme; quant au monde des significations ésotériques عالم المعانى, le monde des Intelligibles de Platon, qui est l'aspect supérieur de la Transcendance, il répond aux entités les plus élevées qui existent dans l'homme, à ses entités ésotériques معنوى ; au-dessus, et en dehors de ces aspects du κόσμος, plane la Volonté primordiale qui l'a créé, et qui s'est révélée sous les deux aspects de la Vérité créatrice حقّ et de la Création خلق; à la première, correspond dans l'homme son ipséité, alors que la seconde a pour réplique son corps.

tomé de Méthode sur Origène, et non de Proclus, nous apprend qu'Origène professait également la théorie du microcosme, construit et imaginé suivant les données et les théories de la Bible, en conformité absolue avec elles; il enseignait en effet que le Démiurge δημιουργὸς θεός a créé toute la machine du monde comme une grande ville, dans laquelle il a réuni toutes les formes vivantes, pour que ce monde, suivant l'étymologie et le sens du mot κόσμος, s'accrût et vécût de la manière la plus harmonieuse; il créa l'homme en dernier lieu, pour introduire dans ce monde l'image même de la Divinité créatrice; cette théorie ne va pas sans rappeler par quelques point les fantaisies littéraires de l'auteur du *Madjma al-bahraïn*.

Le gnostique Marcus, au témoignage de saint Irénée, enseignait que le Démiurge a servi d'instrument à sa mère, Achamoth, pour créer le κόσμος à l'image des Éons invisibles : les quatre éléments ont été crées à l'image de la Tétrade primordiale; les quatre éléments, plus leurs manifestations, chaud, froid, sec, humide, sont les répliques de l'Ogdoade; les dix puissances, à savoir les sept cieux, plus le huitième ciel, enveloppe des sept autres, plus le Soleil et la Lune, correspondent à la Décade; le Zodiaque, avec ses douze signes, les 12 mois de l'année, les 12 heures de la journée, les 12 climats, sont autant de répliques de la Dodécade; les 360 degrés du Zodiaque 30 × 12 sont l'image de la Dodécade dans ses rapports avec la Triacontade, les 30 Éons; Saturne, à la limite du κόσμος, a une évolution de 30 années, la Lune accomplit également sa révolution en 30 jours, ce qui constitue deux répliques de la Triacontade; encore faut-il ajouter que Saturne, qui parcourt son orbite en 30 années, aux confins du monde dont il est la limite, est la réplique d'Horos, lequel contient le trentième Éon σοφία; c'est un fait visible que les Orientaux ont singulièrement développé cette doctrine bizarre à laquelle les Grecs n'ont attribué qu'une importance beaucoup moindre, en le réduisant à un système purement astrologique.

C'est en ce sens qu'al-Djili a pu écrire que l'homme, le microcosme, est la « Présence de l'Existence intégrale » ,ce qui, dans le jargon des ontologistes, avec le sens qu'ils attachent au mot « présence » حضرة, signifie simplement l'égalité absolue, l'identité physique, de l'homme et de l'Être unique, ce que n'ont point osé les Mystiques raisonnables. Les Esotéristes qui n'ont point perdu le sens enseignent, d'après la théorie astrologique des Byzantins, que l'homme, le microcosme, correspond, membre par membre, faculté par faculté, aux parties et aux esprits du Macrocosme ; mais ils s'arrêtent à ce terme et ne vont pas plus loin. L'Être suprême est en dehors du Macrocosme, au-dessus de lui, si l'on veut, puisqu'il l'a créé, de telle sorte qu'il ne peut correspondre à aucune des parties physiques ou immatérielles du microcosme, que, par définition, il a créé en même temps que le Macrocosme, comme une réplique nécessaire, obligatoire, comme un dessinateur tracerait deux cercles concentriques, de rayons infiniment différents, avec un compas à verge portant deux tire-lignes. Le fait est évident ; il serait puéril d'insister sur une vérité aussi tangible ; l'homme ne peut être dieu, en essence et par ses attributs, que s'il possède l'essence et les attributs de la Volonté primordiale qui créa le κόσμος, en dehors duquel elle existe. Mais alors, en réalité, il n'est plus le microcosme, puisque le Macrocosme n'est point Dieu, mais la création de la Divinité ; il est le microcosme, plus la réplique identique de l'Essence éternelle qui a créé le système cosmique, dans une exagération métaphysique qui était fatale, du moment où certains esprits, sous l'influence d'idées subversives, par une interprétation incompréhensive des théories du Christianisme, admirent l'identité de la créature avec le Créateur.

Cette doctrine monstrueuse a naturellement conduit les ontologistes qui professent les doctrines qu'enseigne l'auteur du *Mir'at al-'alam* (1) à penser qu'en même temps qu'il est l'Existant intégral et absolu الموجود المطلق, il est l'Existence intégrale الوجود المطلق elle-même, dans son ipséité, parce que, dans son intégralité كلّيّة, il ne dépend point absolument d'un

(1) Man. arabe 1338, folio 213 verso.

stade déterminé, d'un degré fixe, situé entre les six plans (1) des trois aspects du κόσμος, parce qu'il n'est point dans un rapport fixe et invariable avec un de ces stades; la définition de son intégralité veut en effet qu'il comprenne et possède à la fois tous les stades différentiels, alors que c'est seulement quand on le considère au point de vue de la différentiation, de la particularité جزئية, qu'il dépend des stades, et se trouve en rapport avec eux; en fait, sous ce double point de vue, l'homme n'est ni complètement dépendant, ni absolument indépendant des stades (2).

Et c'est un fait certain que l'homme, si l'on consent à se placer à un point de vue raisonnable, et à ne pas extravaguer comme les métaphysiciens qui appartiennent au clan d'al-Djili, est composé d'éléments qui appartiennent aux deux aspects du monde, ce pourquoi les Mystiques le nomment « le confluent des deux Océans » مجمع البحرين.

Le mohtasib Shams ad-Din d'Abarkouh nous apprend en effet, dans son traité de métaphysique, auquel il a tenu à donner ce nom de « *Confluent des deux Océans* » (3), qu'il existe

(1) Chacun des espaces dont se compose le κόσμος, comme on l'a vu plus haut, est compris entre deux plans qui le délimitent, dont l'un est son aspect supérieur, l'autre, son aspect inférieur; le plan supérieur de l'un étant immédiatement tangent au plan inférieur de celui qui se trouve au-dessus de lui; et inversement le plan inférieur de l'un étant immédiatement tangent au plan supérieur de celui qui est situé au-dessous de lui.

(2) Ce qui revient à dire, sous une forme audacieuse, mais elle n'étonne point dans la pensée de cet énergumène, que l'ipséité de l'homme étant identique à celle de la Divinité, l'homme, pas plus que la Divinité, ne peut être mis dans un rapport mathématique avec les stades des trois espaces du monde; ce qui n'empêche que, vivant de sa vie matérielle dans le monde tangible عالم الملك, l'homme n'y puisse et n'y doive occuper un rang déterminé, suivant sa position, ses vertus, sa science; que, pénétrant, par le jeu de ses sens ésotériques dans les deux espaces supérieurs de la Transcendance, le monde de la Souveraineté عالم الملكوت et le monde de la Toute-puissance عالم الجبروت, il n'atteigne également dans ces espaces des stades essentiellement variables suivant ses idiosyncrasies; il va de soi que les premiers Mystiques, qui n'étaient pas des déments, n'admettaient cette thèse que par rapport au monde tangible; ils ne s'inquiétaient point de ce qui se passait dans le monde transcendantal, qu'ils ignoraient; l'histoire du voyage nocturne de Mahomet sur la Borak ne fut pas point précisément un succès pour lui.

(3) Page 582.

dans l'homme cinq aspects de l'esprit; l'esprit sensoriel روح حسّاس est le premier des esprits; il s'exerce, de la façon la plus matérielle, par les organes des sens, d'où il suit qu'il appartient intégralement au monde de la tangibilité.

Le second aspect de l'esprit est nommé par les métaphysiciens l'esprit imaginatif روح خيالى ; il possède trois propriétés : il est composé d'éléments qui appartiennent au monde inférieur, et partant il est matériel, ce qui explique pourquoi un concept créé par l'imagination ne peut exister indépendamment de la notion de quantité, de forme, de localisation dans l'espace, autrement dit, sans se trouver dans une relation donnée avec les dimensions de l'espace; ceci explique comment il se fait que ce second aspect de l'esprit soit inséparable des attributs des corps matériels, et qu'il ne puisse se comprendre sans eux. Mais cet esprit imaginatif peut subir une évolution qui est absolument interdite au premier aspect de l'esprit, à l'esprit sensoriel, et qui l'élève aux stades de l'intangibilité, lorsqu'il parvient à se débarrasser des concepts de dimension et de forme, qui sont autant de voiles qui lui dérobent les lumières intellectuelles. En effet, quand cet esprit matériel parvient à se purifier, à s'élever au-dessus des contingences, il devient adéquat aux entités ésotériques معانى, aux significations transcendantales intelligibles حقايق عقلى, aux essences جواهر, aux esprits supérieurs qui vivent dans le monde de la Souveraineté, et il peut les percevoir, ce qui est rigoureusement impossible aux sens purement matériels, qui s'exercent par le moyen de nos organes; il est alors le lieu où se produit l'hypostase مهبط de ces lumières du monde intangible, l'espace sur lequel viennent tomber les rayons de cette lumière مسقط, que rien ne vient lui voiler, comme lorsqu'il n'a subi aucune purification. Dans les premiers temps durant lesquels le Mystique se trouve engagé dans la Voie, cet esprit imaginatif est celui dont l'action lui est indispensable pour progresser à travers les stades, parce qu'il est l'élément métaphysique qui garde l'impression des connaissances spirituelles, des sciences qui relèvent de l'intellect علوم عقلى, des intelligibles, et des révélations qui proviennent du monde intangible.

Le troisième aspect de l'esprit (1) est l'esprit intellectuel روح عقلی ; c'est lui, sous des espèces plus précieuses que celles de l'esprit imaginatif, qui perçoit les sciences divines, les connaissances saintes, les intelligibles; cet esprit est simultanément « connaissant » ظاهر et « faisant connaître » مظهر, actif et factitif, de telle sorte que l'intellect, la raison عقل, est à la fois l'entité qui comprend مدرک et celle qui fait comprendre مدّرک.

Le quatrième aspect de l'esprit est nommé par les philosophes l'esprit réflexionnel روح فکری ; il possède cette propriété mystérieuse de croître et de se diviser, tout en restant unique, ce qui est un concept familier aux Ésotéristes. Dans le principe, dit l'auteur du *Madjma al-bahraïn* (2), il sort d'un tronc unique, et se développe sous des espèces uniques; mais, bientôt, il se divise en deux aspects, qui se subdivisent à leur tour de la même manière en deux nouveaux aspects, en deux nouvelles branches, ces aspects se multipliant indéfiniment, en nombre considérable, en produisant de nouvelles branches, qui répondent à tous les besoins de l'intelligence; ces rameaux, ces branches aboutissent à des quintessences, lesquelles sont leurs fruits; immédiatement, ces fruits deviennent les racines, les origines, de nouvelles branches (3), lesquelles sont absolument identiques à celles qui leur ont donné naissance, et dont elles sont sorties, et ainsi de suite, jusqu'à l'infini; et ceci, dit le mohtasib d'Abarkouh, est l'image de ce qui se passe dans le monde tangible, qui est un arbre, dont toutes les branches et tous les rameaux sont dirigés vers une forme qui relève de l'intelligence.

L'esprit de Sainteté روح قدسی, le cinquième de ces aspects, est très supérieur aux quatre précédents; il est à peine besoin d'insister sur ce point qu'il appartient exclusivement aux prophètes et aux saints.

Cette doctrine des ontologistes musulmans est une adaptation sommaire et approximative des théories des néo-platoniciens;

(1) Page 583.
(2) *Ibid.*
(3) C'est-à-dire que chacune de ces branches porte un fruit, qui devient l'origine d'une nouvelle tige, laquelle prolifère à son tour, et cela indéfiniment.

les sectateurs de l'Islam ne l'ont point empruntée directement à Plotin, qui l'a exposée dans toute son ampleur, mais bien au Christianisme, soit au Christianisme orthodoxe, soit à une secte hérétique chrétienne, comme le montre très suffisamment ce fait, d'une importance capitale, que le dernier stade de l'esprit, l'esprit de Sainteté, est ce Saint-Esprit, qui ne se conçoit que dans la théorie chrétienne, qui est étranger à toutes les philosophies, dont les néo-platoniciens, avec Plotin, ne parlent nullement, car la présence de l'esprit de Sainteté est parfaite-inutile dans leur système, où il ne se conçoit même point.

Shams ad-Din d'Abarkouh, dans ce passage, et répétant la thèse de ses devanciers, a mélangé d'une façon singulière les attributs, ou les facultés des trois grands principes de la trinité qui régit l'âme humaine, en diminuant la théorie du néo-platonisme, en même temps qu'il la complique dans un esprit systématique, qui est celui de Byzance, et qui est né de ses tendances.

Ces trois principes, ces trois entités métaphysiques, qui correspondent aux trois hypostases du Un absolu, de l'Intégrale du monde, suivant une division tripartite, qui a été adoptée par les Mystiques orientaux, et qui domine tout leur système, sont l'Intelligence νοῦς; l'âme raisonnable ψυχὴ λογική; l'âme irraisonnable ψυχὴ ἄλογος. L'Intelligence a pour faculté la contemplation des entités τὰ ὄντα; son acte est la connaissance, l'intuition νόησις; elle donne à l'homme la science et la sagesse; celui qui vit par l'intelligence, sans prêter attention aux deux formes de l'âme, vit de la vie intellectuelle qui l'élève, qui l'amène, à la nature divine. L'Être unique, le premier Moteur, est le Un intégral; aussi n'est-il pas besoin, pour l'atteindre, que l'Intelligence possède des facultés multiples, au contraire des deux aspects de l'âme; la voie est unique, comme le but, comme le moyen, la contemplation des entités, qui conduit à celle des Formes éternelles et à Dieu.

Cette théorie a passé de bonne heure, à ses débuts, dans le Soufisme, dans l'Ismaïlisme, en créant la thèse de la communion de la créature dans l'essence du Créateur, d'une fusion de l'humanité dans les attributs de la Divinité; elle fut en quelque sorte métaphorique, sans que les ontologistes lui attribuassent

un sens absolu et précis, sans qu'ils y vissent autre chose que la pensée des néo-platoniciens et des Chrétiens, leurs disciples, quand ils parlent de l'élévation de l'homme vers Dieu, pour lesquels le bonheur suprême est la contemplation éternelle des attributs divins, ce qui suppose naturellement, tant dans la théorie hellénique que dans la thèse chrétienne, la différentiation, la discrimination absolue des deux entités, l'une, celle de la créature arrivée à la perfection suprême, l'autre, celle du Créateur, l'union de la créature avec le Créateur, ne pouvant, dans le néo-platonisme, durer qu'après la mort.

Quelques énergumènes, au début de l'Islam, comme je l'ai dit autre part, ont exagéré cette doctrine, d'une façon si extravagante qu'elle montre qu'ils ne l'avaient point comprise, et je trouve inutile de revenir sur ce sujet, d'expliquer à nouveau pourquoi Bayazid al-Bistami, Mansour Halladj, n'eurent absolument aucune influence sur les destinées du Soufisme, bien que leurs sentences soient citées dans les livres de la secte, surtout celles du premier.

Cette théorie néo-platonicienne, suivant laquelle l'âme, par le jeu de l'intelligence, peut s'élever jusqu'au Un intégral, jusqu'à la nature divine (1), a préparé les voies, de bonne heure,

(1) Le concept de la contemplation, dans l'Islam, est purement chrétien, ou néo-platonicien; il est l'un des éléments les plus anciens du Mysticisme; la contemplation est un acte essentiel dans le néo-platonisme, dont l'Islam a fait sa *moushahada;* l'âme, dit Plotin (*Ennéades*, VI, IX, 3), souffre et languit d'incertitude quand elle s'approche de Dieu, parce qu'elle est habituée à travailler sur les formes, et parce que la Divinité est amorphe, sans forme; elle surpasse et dépasse l'intellect; la créature ne peut atteindre le Principe suprême par aucun moyen matériel; la compréhension que l'homme peut avoir du Un essentiel ne se produit pas par une connaissance scientifique, ni par un phénomène de la pensée; elle résulte essentiellement d'une communication directe παρουσία, infiniment supérieure à la science; et le fait se comprend : l'intellect procède en quelque manière des entités, bien qu'il ne soit pas une entité déterminée, bien qu'il soit au-dessus de toute entité; or Dieu est en dehors de toute entité; l'homme ne peut arriver à Dieu que par une union de l'âme, qui dépasse la raison, en se dépouillant de tout complexe de multiplicité, parce que Dieu est le Un absolu. Dans cette vision de Dieu, ce qui voit, ce n'est pas la raison, mais un élément qui lui est supérieur; le voyant est absorbé en Dieu, et ne fait plus qu'un avec lui, comme le centre d'un cercle coïncide avec celui d'un autre cercle qui lui est concentrique (§ 10); d'où il résulte que, si un esprit pouvait conserver le souvenir de la modalité qui est devenue la sienne, tandis qu'il se trouvait absorbé dans l'ipséité de Dieu, il

aux doctrines qui sont nées, au XIIe et au XIIIe siècles, dans les contrées extrême-orientales de l'Iran, sous l'influence du Bouddhisme, lesquelles affirment que l'être humain peut, par une série de macérations et d'actes de surérogation, atteindre la Divinité, et s'absorber dans son ipséité. Cette théorie est beaucoup plus compliquée que celle de Plotin; elle est absolument contraire à l'esprit du néo-platonisme, du Christianisme, partant de l'Islam, lequel en est un simple aspect, tandis que la doctrine suivant laquelle la créature peut s'élever en pensée jusqu'à la contemplation des perfections divines, et jouir de la vue de Dieu assis sur son trône éternel, dans l'esprit des Mystiques chrétiens, n'a rien qui choque le sentiment religieux; il en va tout autrement d'une thèse qui ne vise rien moins qu'à établir, dans l'Islam (1), l'identification, l'identité absolue de la créature et du Créateur.

aurait la conscience intégrale de cette ipséité à laquelle, de laquelle il aurait participé (§ 11); la contemplation de l'Essence divine produit la béatitude (§ 9); mais l'âme ne demeure pas longtemps, durant la vie du corps qu'elle anime, à ce stade, sans retomber aux stades misérables de l'humanité, parce qu'elle n'est jamais entièrement libérée du concept des contingences (§ 10), d'où il suit qu'elle ne pourra jouir de la vue intégrale de Dieu, dans un esprit que l'on jurerait emprunté à saint Augustin, qu'après la mort physique (§ 10). La contemplation est la source unique de toute béatitude (*Ennéades*, III, VIII, 1-3), de toute existence; la Nature, pour jouer son rôle, « contemple » les raisons séminales que contient l'Ame universelle; l'Ame universelle « contemple » les idées de l'Intelligence primordiale; l'Intelligence primordiale « contemple » la puissance de l'Unité divine; la nature produit avec la matière, qui reçoit la forme, sans aucune aide matérielle, parce qu'elle est une raison séminale, une puissance qui meut sans être mue; puisqu'elle est une raison, la Nature est une contemplation. Tout acte a pour origine et pour fin la contemplation (§ 5); ce sont les hommes dont l'esprit est trop faible pour la spéculation, les hommes incapables de s'élever au-dessus de la matérialité brutale, qui cherchent dans l'action l'apparence, l'ombre de la spéculation et de la raison; l'acte est un aspect affaibli et inférieur de la contemplation.

(1) Dans l'Islam, et dans l'Islam seulement, parce que, dans le Bouddhisme, en réalité, l'être ne devient pas Dieu; il s'anéantit dans l'ipséité de l'Ame universelle, dont il est émané; que cette Ame intégrale, au point de vue hindou, soit une forme divine, c'est un fait certain; mais elle n'est pas une divinité dans notre idiosyncrasie, dans notre mentalité, dans notre conception; ou plutôt, elle est une entité divine passive, tandis que notre Dieu est une forme divine active, agissante. Prétendre que l'homme peut s'anéantir dans une passivité, disparaître dans une quiétude éternelle, sortir de la circulation, du samsara, pour s'immobiliser dans le repos absolu, n'a rien qui puisse choquer l'esprit; ce qui est révoltant, ce qui est impossible, absurde, c'est d'admettre que l'homme,

L'imagination, d'après la théorie de Plotin, se présente sous deux aspects essentiellement divergents; le premier est l'ima-

l'être imparfait par son essence, puisse s'identifier à une forme divine active, qui crée et qui régit; le Nirvana, par sa définition même, est l'anéantissement du mouvement, et non de l'esprit, pas plus que le zéro absolu ne signifie autre chose que l'extinction du mouvement moléculaire dans la matière, l'ipséité de la matière restant intégrale. Les Bouddhistes n'auraient pas admis le Nirvana, l'anéantissement du mouvement animique, si l'entité supérieure de leur panthéon avait été active, car c'est là un contre-sens absolu; ce contre-sens n'a pas arrêté les Musulmans, alors qu'il s'était dressé comme une infranchissable barrière devant toutes les hérésies chrétiennes, même devant Mani; s'identifier avec Dieu le Père, avec Allah, est une imbécillité, mais l'Islam n'en était pas à une sottise près.

Le Un absolu, dans le néo-platonisme, vit dans la quiétude absolue, dans le non-mouvement intégral, et l'homme peut s'élever vers lui par la contemplation de son essence; cette théorie rappelle singulièrement celle du Nirvana bouddhique, mais il est aussi difficile d'y voir l'origine de la doctrine hindoue que de voir dans celle-ci le prototype de la pensée hellénique. La doctrine de la transmigration paraît dans la philosophie grecque dès l'époque de Pythagore, c'est-à-dire à la date même à laquelle vécut le Bouddha, et l'ascension de l'âme vers l'Ame universelle, dans le néo-platonisme, est la conséquence fatale de la théorie des hypostases, sans qu'il soit besoin d'y voir un emprunt à une discipline étrangère. C'est un fait absolument certain que le Bouddhisme primitif admettait la métempsychose, le samsara, le Nirvana, qui en est la fin, tous concepts qu'il emprunta au Brahmanisme, qu'il prétendit réformer, et qui sont des éléments essentiels de la doctrine de Sakyamouni, à tel point qu'il est impossible de concevoir la doctrine du Tathaghata sans ces constantes essentielles, dont la création est très antérieure à l'époque à laquelle les Hellènes vinrent régner à Bactres. Ils paraissent dans les *dharmas*, les *soutras*, dont on est bien forcé de faire remonter la doctrine essentielle à Sakyamouni, lesquels, avec le *vinaya*, sont très antérieurs à l'*abhidharma*, la philosophie. Le Tripitaka, *soutra* « loi », *vinaya* « discipline », *abhidharma* « philosophie », paraît pour la première fois au second siècle avant J.-C. dans l'inscription de Santchi, et le canon de l'Église du Sud est constitué sous sa triple forme vers le premier siècle avant notre ère, à une date très postérieure à celle de la fondation du royaume grec de Bactriane; mais, bien que l'on ne sache point précisément ce qu'Asoka entend dire, quand il parle, dans l'édit de Babra, des discours que tint le Bouddha, il est inadmissible que la théorie du samsara et du Nirvana n'existassent pas en 470, et qu'il y faille voir un arrangement postérieur de la doctrine des Hellènes, un remaniement complet des thèses grecques, sous l'influence de l'évolution de la pensée platonicienne, que Plotin devait codifier beaucoup plus tard, comme saint Thomas codifia la scolastique de docteurs qui vécurent bien avant son époque. Le Brahmanisme ne concevait pas le Nirvana autrement que comme l'absorption finale, définitive, du monde et de la créature dans la substance de Brahma, le dieu suprême, qui a créé l'universalité du κόσμος, qui est une divinité essentiellement active, mais entièrement abstraite; à ce concept, le Bouddhisme a substitué la théorie de l'anéantissement dans une entité métaphysique purement passive, dont l'essence, les idiosyncrasies, sont

gination sensible, l'imagination qui se produit dans le système des sens; la représentation sensible, que l'on nomme

bien celles du Un absolu et ataraxique de l'ontologie post-platonicienne; encore faut-il tenir compte de cette circonstance, laquelle est certaine, que cette doctrine de la métempsychose, qui est brahmanique, pré-bouddhique, ou mieux para-bouddhique, ne paraît pas dans le Véda, partant, qu'elle n'appartient pas à l'Hindouisme primitif. Cette difficulté n'a pas été sans gêner considérablement les Indianistes, qui se sont vus dans l'obligation d'émettre cette hypothèse que la théorie de la métempsychose naquit, à une époque ancienne, dans la conception des aborigènes de l'Indoustan, auxquels les Ariens l'empruntèrent, à l'époque post-védique, lorsqu'ils eurent conquis le Djamboudwipa par les armes; cette hypothèse vaut ce qu'elle vaut, et il est bien difficile, à mon sens, de lui en substituer une qui satisfasse mieux la raison. Ce qui me paraît certain, c'est que le concept de la transmigration, sous sa forme élémentaire, est antérieur au contact, à la fin du IVe siècle avant Jésus-Christ, entre l'Hellénisme et l'Hindouisme; mais il n'en reste pas moins très vraisemblable que le concept, qui naquit dans l'esprit du néo-platonisme, des hypostases de la Divinité, du Un suprême, soit entré dans la théologie brahmanique; il ne faut pas oublier que l'influence de l'Hellénisme s'exerça dans une plénitude absolue à Bactres, à partir de la fin du IVe siècle, dans l'Oudhyana, dans le Kapiça, dans le Gandhara, durant des siècles, que les doctrines du Mahayana reflètent les théories grecques, et que sa philosophie évolua sous l'influence de celle des Grecs, des Yavanas; il ne faut point s'imaginer que les livres dans lesquels on trouve l'exposition des théories bouddhistes remontent au fondateur de cette secte puissante; leur rédaction se place à une époque infiniment plus moderne, après l'ère chrétienne, comme je l'ai montré dans cette Revue, à laquelle, depuis longtemps, l'Hellénisme était tout-puissant dans les contrées de l'Iran oriental, dans les provinces de l'Inde du Nord-Ouest.

Le Mahayana, le Bouddhisme métaphysique et ontologique, est essentiellement différent du Hinayana, ou Bouddhisme moral; le Hinayana est visiblement la doctrine primitive, celle que prêcha Sakyamouni; le Mahayana naquit beaucoup plus tard, sous l'influence de théories philosophiques que les Grecs apportèrent dans l'Inde. Il existe entre le Hinayana, le Bouddhisme moral et moralisateur, et le Mahayana, le Bouddhisme métaphysique, la même différence et le même rapport que l'on remarque entre le Mysticisme des premiers Soufis, qui fut tout moral, et l'Ésotérisme théosophique de leurs successeurs, comme je l'ai expliqué dans les pages de cette Revue; la variation, le passage de l'une de ces modalités de la doctrine à l'autre se firent sous des influences identiques, dans le même sens, suivant les règles d'une même évolution; l'Hellénisme transforma le Hinayana en Mahayana; ce furent les doctrines chrétiennes, sous la forme du néo-platonisme, qui constitue la philosophie et la métaphysique du Christianisme, qui transforma le Soufisme des premiers adeptes en l'Ésotérisme de ceux qui vécurent plus tard, en attendant que la théosophie du Mahayana, dont les sources étaient grecques, vînt transformer ce second aspect du Soufisme en son troisième, qui fleurit dans l'Iran à partir de l'époque d'Attar, et qui conduisit les Mystiques persans aux marches de la déraison.

Le Brahmanisme lui-même n'échappa pas à cette influence de l'Hellénisme, qui créa dans son sein la théorie des avâtars, partant le Vishnouïsme, et le Kri-

généralement l'imagination tout court, est l'impression produite par une entité extérieure sur la partie irrationnelle de l'âme;

shnaïsme, toute la légende du *Bhaghavatapourana,* qui est un livre récent, infiniment plus moderne que la théorie plotinienne des hypostases, d'où est sortie, comme un produit naturel, celle des trente Éons des Gnostiques; qu'*avatâra* et ὑπόστασις soient rigoureusement synonymes, que la théorie des avâtars soit moderne dans l'Hindouïsme, que l'on n'en retrouve pas la moindre trace dans les Védas, ce sont là des faits évidents; ils portent à penser que ces naissances, ces incarnations successives d'un seul dieu en dix personnes ne sont qu'une imitation, assez grossière de la doctrine des Éons du Gnosticisme.

Et cela est d'autant plus vraisemblable que le neuvième avâtar de Vishnou, sous les espèces du Bouddha, n'est autre que le Sakyamouni, maudit des Brahmanistes; si bien, comme l'ont remarqué Colebrooke et Burnouf, qu'il est visible que la personnalité de Krishna est une invention brahmanique, destinée, à une date récente, au Ier ou au IIe siècle, à combattre le culte du Bouddha. Il est remarquable que, dans les livres bouddhiques, le Bouddha se nomme Bhagavân, et que Bhagavân soit justement le titre que porte Vishnou-Krishna, particulièrement dans la *Bhagavadgitâ;* d'où il appert, semble-t-il, que ce titre a été emprunté par les Vishnouïtes aux partisans de Sakyamouni. Que la création du type Vishnou-Krishna, tel qu'il apparaît dans les livres des Vishnouïtes, corresponde à un concept né sous une influence étrangère à l'esprit hindou, c'est ce que montre la différence qui sépare Bhagavân-Bouddha et Bhagavân-Vishnou. Bouddha-Bhagavân est le *mahâpourousha*, le surhomme, qui a réalisé toutes les possibilités humaines, mais dont le rôle se termine avec le Nirvana; le Bouddhisme nie la substance; sans substance, il ne peut se produire d'avâtars; il ne peut donc y avoir des avâtars du Bouddha, mais seulement de l'idée de bouddha, c'est-à-dire la répétition des bouddhas à travers un monde immuable; Bhagavân-Vishnou, au contraire, c'est le dieu Un, Éternel, substance, dans un concept anti-hindou; les Hindous, livrés à leurs idiosyncrasies, étaient incapables d'imaginer un principe tel que Vishnou ou Siva, avec leur énergie active, à la base de l'Univers, alors que l'unité, l'éternité, l'ipséité de cette formule divine répondent entièrement au concept sémitique de Jéhovah, tel que le Christianisme l'accepta, et ses avâtars à un arrangement de la théorie des Éons des Gnostiques néo-platoniciens, infiniment plus qu'aux répliques des incarnations du Bouddha dans les djatakas, ou simplement aux incarnations successives des âmes dans le samsara des Brahmanes; il est curieux, tout au moins, que le nombre des incarnations de Vishnou soit dix, comme l'est celui des Éons de la Décade, lesquels représentent la forme primitive du panthéon gnostique, que l'on a ensuite porté à trente Éons, comme le montre assez cette circonstance que les *séphiroth*, dans la Kabbale, sont également dix.

Dieu, étant une entité éternelle et immuable, doit se manifester par des incarnations, car il serait indigne de lui de manifester son ipséité par une seule forme tangible; il convient qu'il la manifeste par une série d'apparences matérielles, qui sont chacune l'entrée en scène de l'Esprit divin, accompagné de tout le panthéon brahmanique, pour descendre sur le plateau du monde, avec le sens d'*avatârana,* « apparition d'un acteur sur la Scène » dans la langue du théâtre, et pour y jouer un nouveau rôle, comme le fait Vishnou, sous l'avâtar de Râma, pour jouer la tragédie du *Ramayana;* l'acteur, en fait,

la raison discursive apprécie les formes nées dans la sensation, et venant d'elle, lesquelles sont les images, ou la conception des formes; l'imagination n'attend point pour agir le jugement de la raison discursive, de telle façon que l'homme se trouve entraîné d'une manière fatale à céder à ses appétits, lesquels sont mauvais, et ne peuvent le conduire qu'au mal. Le second aspect de l'imagination, de beaucoup supérieur au premier, est ce que le maître de l'école néo-platonicienne nomme l'imagination intellectuelle; comme l'indique suffisamment son nom, elle se produit dans l'intellect, dans la partie immatérielle de l'homme, dans la Transcendance, par l'intermédiaire des sens ésotériques, alors que l'imagination sensorielle, ou sensible, se pro-

est toujours le même, mais il porte des masques divers, qui différencient son action. Brahma, qui est une pure abstraction, sans substance, à qui l'on ne rend pas de culte, ne peut avoir de manifestations, d'avâtars, aussi est-ce par exception qu'on lui en attribue (Washburn Hopsins, *Epic Mythology*); il n'est pas bhagavân comme Vishnou; il est iswara « Seigneur », comme le Christ en hindoustani, et il ne paraît pas dans les textes anciens. L'une des causes du succès dont la théorie de l'absorption métaphysique de l'homme en Allah jouit dans l'Islam, est ce fait que les Musulmans ne pouvaient se figurer l'Être unique sous une forme tangible, puisque la tradition défend formellement de le représenter; ils ne comprirent point que le but suprême pût être de contempler une entité qui n'est point contemplable, qu'il est défendu de voir, qui réside intangiblement sur un trône, derrière des voiles métaphysiques de feu et de lumière; à tel point que, lorsque les artistes du xve siècle, à Hérat, ont voulu figurer Mahomet prosterné devant le Créateur, lis l'ont représenté sous les traits d'un personnage noyé dans des flots de lumière; il en va tout autrement dans le Christianisme; les fresques, les mosaïques, les statues, les peintures des Missels, répètent à l'infini la représentation, la figuration de Dieu et des saints; c'est toujours sous les espèces d'une image suggérée par les images des arts plastiques que se produit l'extase des Mystiques chrétiens; celle des Mystiques musulmans est amorphe, puisqu'ils n'ont point dans l'esprit le concept d'une image de la Divinité qu'ils puissent voir; aussi la réduisent-ils forcément à un phénomène purement métapsychique, qui échappe à l'analyse du psychisme, qui se passe dans la Transcendance, qui se déroule dans les arcanes du subconscient; ce qui le prouve, c'est que si les Musulmans ne peuvent se représenter l'extase en présence de la Divinité, parce qu'ils ne la figurent jamais, ils se représentent parfaitement les prophètes, qui sont des hommes, et même les anges, lesquels sont des créatures de Dieu, au même titre que les hommes, puisqu'ils mourront et seront ressuscités au grand jour; c'est ainsi qu'un peintre, à Hérat, en 1436, a figuré la rencontre du Prophète, dans les sphères du monde métaphysique avec Moïse, avec Zacharie, avec tous les prophètes, qui sont des formes tangibles, et qui le demeurent à travers toute l'Éternité, puisque Ibn al-ʿArabi les rencontra matériellement au cours de sa vie.

duit exotériquement dans la matérialité des sens; l'intuition naît, se produit et ne peut exister que lorsque la faculté de l'âme qui nous représente les images de la raison discursive et celles produites dans l'intelligence se trouve dans un état de calme et de quiétude absolu; sinon, il ne peut se produire d'image, et la pensée ne se réfléchit pas dans l'imagination, de telle sorte que la pensée est accompagnée d'une image, sans être elle-même une image, mais bien une entité transcendantale toute différente.

Cette théorie de l'imagination a été tout entière empruntée par Plotin au Stagirite, en modifiant, en transformant le dogme platonicien par la pensée du maître d'Alexandre, exactement comme on le verra plus loin, dans la même mesure où saint Thomas d'Aquin a modifié la doctrine d'Aristote, ou mieux ce que l'on en connaissait au moyen âge, par la glose de saint Augustin. Les Musulmans n'ont point nettement saisi la distinction, la discrimination qu'Aristote, et, après lui, l'auteur des *Ennéades,* font entre l'imagination qui travaille dans le domaine des sens, et celle qui travaille dans le domaine de la Transcendance; ou, plutôt, ils ont maladroitement mélangé, sans en comprendre leur essence, ces deux concepts, ces deux aspects de cette faculté mystérieuse, en admettant que son aspect inférieur, l'imagination sensorielle, peut, dans certaines conditions, passer à l'aspect supérieur, ce dont ni Plotin, ni le Stagirite, ne disent mot, et pour cause. Cette adaptation de la doctrine hellénique était fatale dans l'esprit des métaphysiciens musulmans et des Soufis, parce qu'elle répondait à leurs idiosyncrasies intellectuelles, et surtout à ce dogme, qui est fondamental, essentiel, chez eux, dans leur secte, que la surérogation peut élever l'homme, partant ses facultés constitutives, de stade en stade, de perfection en perfection, jusqu'à la Perfection absolue, qui est l'Essence même de l'Être unique, qui créa le κόσμος, et qui mit en mouvement la masse de l'Univers.

Le parallélisme des deux thèses se poursuit d'une manière assez visible, sans qu'il y ait un besoin urgent de le souligner et d'en relever les détails; s'il y a eu des transformations dans le passage de la théorie néo-platonicienne à la doctrine de la Somme musulmanne, il est assez évident que celle-ci dérive de

celle-là, et que les ontologistes musulmans ont détaillé les aspects de l'esprit, en partant de ses formes inférieures, pour remonter à celle qui est la plus parfaite, au lieu de faire le contraire, ce qui eût été plus logique, sans que le fait, au point de vue doctrinaire, ait la moindre importance.

*
* *

Les métaphysiciens persans n'ont pas tardé à développer la théorie du microcosme sous une forme allégorique, dont on chercherait en vain la fantaisie dans l'aridité de la littérature arabe, et qui n'est point sans présenter des analogies curieuses, mais toutes fortuites, avec le caractère des œuvres littéraires, de certaines d'entre elles, au moins, qui sont nées au moyen âge, sous le ciel de l'Ile de France : le corps de l'homme, dit l'auteur du *Madjma al-bahraïn* (1), est une ville; sa poitrine, un cimetière; son cœur, un cercueil; l'âme se trouve enfermée dans le cercueil qui est constitué par le cœur, lequel est déposé dans le champ clos de la poitrine.

De même que le tombeau est, dans la direction du second Infini, le premier stade du monde transcendantal, le dernier du premier Infini étant la matrice de la mère, si le tombeau est le dernier stade du monde tangible, le cœur est, dans le microcosme, le premier stade du monde pur, du monde spirituel جهان پاکی, en même temps qu'il constitue le stade ultime du monde matériel, du monde de la terre جهان خاکی, suivant l'expression énergique de Shams ad-Din d'Abarkouh; dans cette tombe, l'âme se trouve, soit comme dans le paradis, car il est dit : « Le tombeau est l'un des bosquets du paradis », soit comme dans la Géhenne, d'après la suite de cette sentence : « ou bien, comme l'une des fosses remplies des feux infernaux ».

De même que la tombe est un discriminant, un espace vide de matière برزخ, entre le monde transcendantal et le monde tangible, le cœur est un discriminant entre le monde spirituel عالم پاکی et le monde matériel عالم خاکی; c'est en ce sens que le Prophète a dit, en quelque sorte, que le sommeil est le frère

(1) Pages 343-346.

de la mort, ce que l'auteur du *Madjma al-bahraïn* (1) a glosé, en disant qu'entre la mort et le sommeil, il n'existe qu'une différence de quantité, que la mort est le grand frère, le sommeil, le petit frère.

Cette allégorie de la comparaison de l'homme avec une cité florissante revient à plusieurs reprises sous la plume de cet auteur, dont elle constitue un thème favori; elle n'appartient point, en réalité, à la théorie primordiale du microcosme, d'après laquelle chaque partie du corps humain correspond à un élément du monde supérieur; elle en est une forme diminuée, ramenée dans les limites assez restreintes du monde matériel, d'une manière habile, dont le mohtasib d'Abarkouh a su tirer des effets heureux, en la compliquant à l'extrême : « Tout au principe de la création, dit-il (2), l'Être unique a jeté les fondements d'une ville, pour que son khalife, son représentant sur cette terre, et ses officiers y établissent leur résidence; cette ville est constituée, non seulement par le corps et par la personne de l'homme, mais également par la terre et par tout le monde de la tangibilité عالم شهادة. Il existe dans cette ville un palais, qui est destiné à la résidence du khalife, et, dans ce palais, un appartement où il se retire dans la solitude; les fondations de cette cité reposent sur quatre piliers, qui sont les quatre éléments; le lieu qui sert de retraite au khalife de Dieu est le cœur; la majorité des philosophes veut que le khalife soit l'intellect عقل, et que le lieu de sa retraite soit le cerveau; les docteurs de l'Islam, au contraire, donnent des noms très divers au khalife; toutefois, d'une manière assez générale, ils le regardent comme étant l'esprit روح, lequel demeure dans le cœur.

Cet esprit est souverain dans la capitale du Khalifat (3), laquelle est le corps de l'homme; sur les murs de la cité, se trouve un gardien vigilant, qui a la charge d'en ouvrir les portes; l'Être unique l'a dénommé les sens حواس ; les modalités qui sont perçues par les sens sont des marchands qui s'avancent en caravane, qui se présentent à la porte de la capitale, et

(1) Page 346.
(2) Pages 70, 71.
(3) Page 73.

qui sollicitent de l'officier préposé à sa garde la faveur d'y pénétrer; chacune des catégories de marchands qui ont fait de cette cité le but de leur voyage entre par une porte qui lui est spécialement destinée, d'une manière absolue, par laquelle aucune autre de leurs corporations n'est admise à passer, sous quelque prétexte qu'elle puisse invoquer; la caravane des sons pénètre dans la cité khalifienne par la porte de l'ouïe; celle des visions, par la porte des yeux; les marchands qui représentent les éléments matériels, qui ne peuvent être perçus que par le sens du toucher, y entrent par la porte d'une faculté qui se trouve répandue sur tous les membres du corps, le sens du tact. »

D'après une variante de cette allégorie, qui eût charmé les belles lectrices de Jean de Meung et de Guillaume de Loris, ou lles dames qui feuilletèrent le Songe du Viel Pelerin, l'esprit règne dans la capitale créée par l'Être unique; les cinq sens sont cinq grands généraux, qui se sont partagés en fief les sept climats du royaume (1); chacun d'eux a construit une puissante forteresse au cœur de la contrée dont le gouvernement lui est échu, de telle façon que chacun de ces grands dignitaires n'a de pouvoir exclusivement que sur le territoire qui lui appartient en propre, ce qui est une manière élégante de dire que les sens n'empiètent point les uns sur le domaine des autres; l'Être unique en personne a décrété la répartition des provinces du royaume entre ces officiers, comme l'indique ce verset « à chacune de leurs portes correspond une part déterminée », et chacun de ces apanages est inscrit dans le monde de la Transcendance sur l'aspect du Koran ésotérique que les ontologistes nomment le Livre aux lignes tracées كتاب مرقوم.

Il serait oiseux de citer tous les aspects sous lesquels se présente cette théorie des rapports ésotériques de l'homme avec les éléments du κόσμος, et je me bornerai à esquisser les suivants, qui sont des schémas tracés par des ontologistes célèbres : le premier expose la doctrine de Mohyi ad-Din ibn al-Arabi, dans

(1) Il est inutile de souligner ici ce fait que l'allégorie manque de précision; le royaume, qui est le monde, a bien sept climats, mais il aurait fallu expliquer que les deux climats extrêmes, inhabitables par suite des excès de la température, ne comptent pas dans cette division.

ses *al-Foutouhat al-Makkiyya* (1) et de Shams ad-Din d'Abarkouh, qui l'a copiée dans son *Madjma al-bahraïn* (2).

MACROCOSME	MICROCOSME
1er stade : le Trône : عرش.	l'Esprit de Sainteté.
2. — l'Ame universelle.	l'âme humaine.
3. — la Maison prospère بيت معمور, ou ciel de la vie فلك حيات.	le cœur.
4. — Saturne et son ciel.	la faculté scientifique قوّت علمى et son siège,
5. — Jupiter et son ciel.	la faculté qui conserve les formes dans la mémoire قوّت ذاكره et son siège.
6. — Mars et son ciel.	la faculté intellectuelle قوت عاقله et son siège.
7. — Le Soleil et son ciel.	la faculté de la réflexion قوت مفكّره et son siège.
8. — Vénus et son ciel.	la faculté conceptive قوت متوهّمه et son siège.
9. — Mercure et son ciel.	la faculté imaginative قوت متخيّله et son siège.
10. — la Lune et son ciel.	les sens exotériques حواس ظاهر et les organes par lesquels ils s'exercent.

En fait, dans cette théorie, il existe quarante stades, dont vingt appartiennent au Macrocosme, et vingt au microcosme, et ces stades, dans le monde qui est soumis aux vicissitudes du changement d'état استحالت sont les suivants :

(1) Chap. VI.

(2) Page 380; les *al-Foutouhat al-Makkiyya* sont l'une des sources essentielles du mohtasib d'Abarkouh, qui s'était imposé la tâche de lire cette œuvre fantastique, mais qui forme la Somme de l'Ésotérisme.

Macrocosme	Microcosme
Le ciel de l'éther فلک اثیر, avec son esprit, la chaleur et la sécheresse.	la bile صفرا et son esprit, la faculté digestive قوّت هاضمه.
La sphère de l'air et son esprit, la chaleur et l'humidité.	le sang et son esprit, la faculté attractive, la force centripète قوّت جاذبه.
La sphère de l'eau, avec son esprit, le froid et l'humidité.	le phlegme et son esprit, la faculté répulsive, la force centrifuge قوّت دافعه.
La sphère de la terre et son esprit, le froid et la sécheresse.	le fond, le point noir du cœur سودا, avec son esprit, la faculté d'attraction.

Quant au monde où se trouve le séjour de la vie کون عمارت, que d'autres métaphysiciens nomment le کون تعمیر, ce qui n'en est qu'une simple variante, il comporte également quatre classes :

Macrocosme	Microcosme
Les esprits روحانیان, démons et fées, mauvais et bons esprits.	les facultés corporelles قوی بدنی.
Les animaux.	les sens.
Les plantes.	ce qui, dans l'homme, croît et augmente.
Les minéraux.	ce qui, dans l'homme, ne subit ni augmentation, ni diminution.

Le monde de la relativité نسب, ce qui est une simple variante du nom de کون تعبیر, qu'on lui verra donné plus loin, comprend neuf stades et une modalité que l'on trouvera définis dans la suite de ce mémoire; ils forment les deux derniers termes de cette série, qui en comprend vingt dans chacun des aspects du κόσμος.

D'après une autre doctrine, qui se trouve exposée par Nadjm ad-Din Daya (1), dans le *Marsad al-'ibad*, le corps de l'homme,

(1) Man. supp. persan 1082, folio 38 recto.

dans le Macrocosme, correspond à la terre; le cœur, au ciel, l'âme, au soleil; le cœur, dit l'auteur, n'est pas une entité simple, pas plus que sa réplique, dans le Macrocosme, le ciel, n'est un, puisqu'il est formé et composé de plusieurs sphères.

Le cœur possède deux aspects, que les auteurs mystiques distinguent par les deux termes de دل *dil* et de قلب *kolb*, lesquels, dans la langue et la terminologie courantes, ont rigoureusement le même sens, mais dont l'un, le premier, est persan, tandis que le second est arabe.

Chacun de ces deux aspects du cœur est divisé en sept parties différentes, nommées « membres » عضو, pour l'aspect du cœur qualifié de *kolb*, montagne طور, pour celui qui est nommé du mot persan *dil;* chacune de ces sept parties, dans chacun des deux aspects, contient un nombre infini d'entités merveilleuses, qui ont également chacune des significations ésotériques et transcendantales à l'infini.

Ghazali a consacré tout un livre de son célèbre « Traité de la rénovation des sciences religieuses » à ces subtilités, à l'étude de ces propriétés mystiques du cœur, et il en a formé un ouvrage qui est bien connu, sous le titre spécial de *'Adjaïb al-kolb* « les merveilles du cœur »; encore, si l'on en croit l'auteur du *Marsad al-'ibad*, ne contient-il rien, en comparaison de ce que l'on pourrait écrire sur ce sujet.

Les sept divisions, les sept membres عضو de l'aspect *kolb* du cœur, correspondent aux sept sphères du ciel, et les sept montagnes طور, les sept modalités de l'aspect *dil* du cœur, sont les répliques des sept climats de la terre. De même que, dans chaque climat, la terre, d'après les théories des Musulmans, jouit de propriétés spéciales, qui la différencient absolument des terres des six autres climats, chacun des aspects-montagne طور du cœur confère à l'homme des aptitudes, ou produit en lui des qualités qui forment son idiosyncrasie, en le différenciant formellement des autres hommes.

D'après les théories cosmogoniques de l'Islam, que les Musulmans ont empruntées à l'Hellénisme, chaque sphère du ciel est le lieu d'une planète, qui s'y trouve attachée, ce qui revient à dire que chaque planète, chacun des astres errants, se meut dans une orbite dont l'enveloppe est constituée par l'une des

sphères du ciel du Macrocosme; c'est dans le même esprit de réplique que chacun des aspects-montagne طور du microcosme est la mine معدن d'une essence, d'une qualité, d'une idiosyncrasie, ce mot « mine » étant employé, dans le développement de cette théorie, comme le fait remarquer l'auteur du *Marsad al-'ibad,* dans le sens ésotérique d'endroit où l'on trouve une entité déterminée, telle que le métal; aux montagnes طور du cœur, correspondent les « mines » dans la succession suivante :

Aspect montagne	Mine
1° la poitrine صدر.	le salut.
2° le cœur قلب.	la foi.
3° les parties sexuelles شغاف (1).	l'amitié et amour.
4° le foie.	la contemplation مشاهدت et la faculté de la vision محل رويت.
5° la place où bat le cœur راحبة القلب.	l'amour exclusif pour la Divinité.
6° le point noir du cœur.	les révélations du monde invisible, de la science infuse, de la source du Décret transcendantal حكمت.
7° le sang مهجة du cœur.	la production des lumières des révélations des attributs de la Divinité ظهور انوار تجلّيهاى صفات الوهيت.

La théorie du microcosme qui fait du cœur le correspondant du ciel est peut être la plus généralement admise dans l'Ésotérisme, mais elle n'est point la seule, et il en existe une autre, non moins importante, et plus rationnelle, si tant est qu'on puisse invoquer la raison, ou plutôt le raisonnement, dans de pareilles questions.

Suivant cette théorie (2), qui est en contradiction absolue avec celle qu'expose Mohyi ad-Din ibn al-'Arabi dans les *al-Foutouhât*

(1) Voir Dozy, sous ce mot, dont le sens ici est certain.
(2) *Marsad al-'ibad,* man. supp. persan 1082, folio 37 recto.

al-Makkiyya, le cœur est dans le microcosme le correspondant du Trône عرش du Macrocosme. Le Trône est une forme بسيط (1), dont l'une des faces روى est tournée vers cet aspect du monde intangible que l'on nomme le monde de la Souveraineté, tandis que l'autre regarde vers le monde tangible ملك.

C'est par cette dernière face que le monde matériel est en rapport avec l'Être unique; toutes les fois qu'Allah veut faire profiter le monde qu'il a créé d'une des grâces qui émanent de l'attribut de la miséricorde صفت رحمانيّت (2), il ne peut l'envoyer directement; c'est sur cette face de la forme à trois dimensions du Trône qu'il l'émet, et cette face, à son tour, la réfléchit sur le monde tangible.

Le cœur, qui correspond dans le microcosme au Trône, a également deux faces : l'une est tournée vers le monde de la spiritualité عالم روحانيّت, l'autre, vers le monde des corps. L'âme ne peut pas plus transmettre directement ses mouvements au corps matériel, qu'Allah ne peut faire rayonner directement ses grâces vers le monde tangible; elle doit les envoyer sur la face du cœur qui est tournée vers le monde des corps, vers le monde matériel, et cette face réfléchit cette émanation vers le corps humain.

Le κόσμος, dit le mohtasib d'Abarkouh (3), se divise en quatre stades : 1° l'Existence supérieure كون اعلى, qui est le monde de l'invariabilité et de la stabilité absolues (4); 2° l'Existence infé-

(1) بسيط est une forme à trois dimensions, un volume, ici, dans l'idée des Mystiques, probablement, une forme qui a un nombre indéterminé de surfaces terminales; صورت est une forme à deux dimensions, comme la peinture; مقدار, une forme à une ou à deux dimensions.

(2) Une grâce qui provient de ce fait qu'il est le Miséricordieux.

(3) *Madjma al-bahraïn*, page 28.

(4) Cette Existence supérieure, qui ne connaît pas le changement, est une entité du κόσμος qui ne connait que l'Espace, lequel conserve les formes, sans le Temps, qui les détruit; de même que la mémoire, qui est un espace interne, limité à notre courte existence, conserve les formes, et les idées qui leur sont égales, dans la mesure où le temps ne les vient pas effacer, ou la faculté conceptive les modifier; en ce sens, ce monde supérieur est la mémoire infinie de l'Essence divine, une étendue métaphysique, transcendantale, qui garde intacts toutes les formes, tous les concepts, parce qu'ils préexistent dans son ipséité, qui est l'Intégrale du κόσμος, qui existe en dehors du Temps, alors que la Durée est la faculté conceptive de la Divinité. C'est un fait remarquable que les

rieure كون اسفل, qui est, au contraire, le monde du changement et de la destruction; 3° l'Existence dans laquelle la vie est organisée كون تعمير, par opposition aux deux autres formes dans lesquelles elle ne l'est pas, qui est le monde dans lequel se trouvent réunis la stabilité, l'éternité بقا et la destruction; 4° l'Existence relative كون تعبير, qui est le monde des comparaisons (1) اعتبارات; ces quatre κόσμος se trouvent intégralement compris dans le Macrocosme عالم كبير et dans le microcosme عالم صغير. Le monde supérieur est la Vérité transcendantale, le sens ésotérique, qui comprend dans son intégralité toutes les significations ésotériques de la Transcendance حقيقة الحقائق, laquelle, dans le microcosme, est l'Esprit de Sainteté; il est également le Trône auguste qui entoure l'Univers, et qui, dans le microcosme, correspond au cœur; l'Estrade du Trône, à laquelle correspond l'âme humaine نفس انسانی du microcosme; les Anges, qui sont les esprits et les facultés du microcosme; la Maison prospère بيت معمور, à laquelle répond le corps dans le microcosme (2), cette correspondance se continuant ainsi :

Macrocosme	Microcosme
Saturne et son ciel.	la faculté scientifique et l'âme
Jupiter et son ciel.	la faculté mémoriale حافظه et

ontologistes musulmans aient eu, au moyen âge, la prescience, la pré-conscience de cette vérité, puisque, dans leur théorie, les répliques, dans le microcosme, de cette mémoire divine sont, dans l'homme, la mémoire et les facultés cérébrales qui lui sont étroitement connexes; et cela montre également qu'ils professaient la doctrine absolument inexacte de l'éternité des astres qui gravitent dans les espaces, alors que, comme « tout, sauf la Face de Dieu », ils sont périssables. Les ontologistes ont eu conscience que la somme de l'énergie du κόσμος est une quantité constante; mais ils n'ont pas vu, ce qu'a constaté la Physique moderne, que cette énergie, tout en demeurant constante, se dégrade, au fur et à mesure qu'elle se transforme, comme la chaleur, quand on en fait du mouvement, et qu'elle finira, de cascade en cascade, par aboutir à un stade où elle ne sera plus utilisable; en ce sens, le κόσμος matériel, qui est changeable et périssable, au moins dans ses différentielles, est essentiellement différent du κόσμος transcendantal, qui est sa forme éternelle dans la mémoire divine.

(1) Ce terme se trouve expliqué un peu plus loin.

(2) Ce qui signifie que ces quatre aspects du monde existent à la fois dans le Macrocosme et dans le microcosme, ce qui est l'évidence même, puisque le second est la réplique du premier.

	la partie postérieure du cerveau.
Mars et son ciel.	la faculté conceptive قوّت واهمه, et la première partie de la masse postérieure du cerveau.
Le Soleil et son ciel.	la faculté intellectuelle قوت عاقله et le centre du cercle du cerveau, lequel est le théâtre dans lequel se manifeste l'esprit particulier à l'espèce humaine روح انسانى.
Vénus et son ciel.	la faculté réflective قوّت فاكره et la partie antérieure de la masse moyenne du cerveau.
Mercure et son ciel.	la faculté imaginative قوّت خيال et la partie postérieure de la masse cérébrale.
La Lune et son ciel.	les cinq sens et la partie antérieure du cerveau.

Tels sont, dit l'auteur du *Madjma al-bahraïn*, sous une forme différente de ses termes antécédents, les stades divers du monde de l'Immuable, du monde éternel; quant au monde inférieur, celui du changement et de la destruction زوال وفنا (1), il se divise ainsi :

Macrocosme	Microcosme
La sphère de l'éther اثير et son esprit, la chaleur et la sécheresse.	la bile صفرا et son esprit, la faculté digestive.
La sphère de l'air هوا et son esprit, la chaleur et l'humidité.	le sang et son esprit, la faculté attractive, la force centripète قوت جاذبه.

(1) Page 29.

La sphère de l'eau et son esprit, le froid et l'humidité.	le phlegme بلغم et son esprit, la faculté répulsive, la force centrifuge قوّت دافعه.
la sphère de la terre et son esprit, le froid et la sécheresse.	le fond, le point noir du cœur et son esprit, la faculté, la force attractive قوّت ماسكه.

Aux sept aspects de la terre, à ses sept colorations, correspondent dans le microcosme les sept parties dont se compose le corps.

La troisième division du monde (1), le monde de la vie organisée كون تعمير, se présente dans le Macrocosme sous un triple aspect : spirituel روحانی, matériel جسمانی, composite مركّب, formé à la fois de spiritualité et de matérialité, cet aspect composite étant intermédiaire entre le monde spirituel et le monde matériel, dont il participe également. L'aspect spirituel de ce monde est le monde inférieur de la Souveraineté ملكوت اسفل, qui se divise à son tour en deux catégories, suivant que les entités qui le composent commettent des actions bonnes, ou, au contraire, des actes répréhensibles et mauvais; la première catégorie se compose des fées پری, qui sont des êtres bienfaisants, la seconde, des démons; plusieurs démons ont la faculté de se produire sous la figure humaine, et ils exercent sous ces espèces un pouvoir tyrannique. Iblis, le révolté, est leur chef. Dans le microcosme, dans l'homme, tous les éléments qui concourent à l'organisation de l'être, à son équilibre, à sa vie morale, répondent au monde des péris, des fées, du Macrocosme; tous les mauvais sentiments, le dérèglement, l'inconduite, sont la réplique des démons.

L'aspect matériel de cette troisième grande division (2) de l'Univers se divise également, symétriquement, en deux catégories; la première est la partie du monde matériel qui est susceptible d'évolution, de développement, de croissance; la seconde catégorie est formée des existences qui n'en soint point

(1) Page 29.
(2) Page 30.

susceptibles; la première comprend les végétaux, la seconde, les minéraux. Cet aspect matériel de la troisième division du Macrocosme a également sa réplique dans le microcosme, dont la partie matérielle se divise aussi en deux classes, celle qui est douée de mouvement, les humeurs du corps اخلاط, et celle qui n'en est point douée, c'est-à-dire les membres اعضا (*sic*).

L'aspect composite de cette troisième division du monde est formée des êtres animés, qui se répartissent aussi en deux catégories; la première est formée par les êtres dont l'intellect ne peut percevoir que des particularités, des différentielles جزوّيات, et rien de plus, des animaux; la seconde, de ceux qui sont capables de percevoir les différentielles, en même temps que les intégrales كلّيات, de faire la somme des particularités, d'intégrer les différentielles; cette seconde classe est uniquement composée de l'homme. Ce troisième aspect du monde a pour réplique dans le microcosme, le cœur, qui est la source de l'esprit vital روح حيوانى, qui peut percevoir les sensations, et uniquement elles, mais qui est, en même temps, le théâtre dans lequel, par lequel, se manifeste l'esprit humain روح انسانى, qui peut percevoir à la fois les sensations محسوسات et les intelligibles معقولات.

Le quatrième aspect du monde est le monde de la relativité كون تعبير; il est ainsi nommé pour cette raison que, si on considère cette quatrième modalité de l'Univers en la regardant du point de vue du monde inférieur عالم اسفل, elle est éternelle باقى; si, au contraire, on la considère du point de vue du monde supérieur عالم اعلى, elle est périssable فانى, d'où il suit que ses attributs sont relatifs par rapport à ceux de ces deux aspects du κόσμος. Il comporte dans le Macrocosme deux subdivisions, deux catégories, suivant qu'on le considère dans sa relation avec le corps ou avec l'âme; la première est formée des accidents عرض, la seconde est la perception discriminative des concepts essentiels اختلاف صور امّهات et des concepts matériels صور هيولانى; la première catégorie se répartit en neuf classes : 1° quotité; 2° modalité; 3° rapport de dépendance; 4° rapport de temps; 5° rapport de lieu; 6° possession; 7° situation, manière

d'être وضع; 8° action; 9° passivité انفعال; ce qui, avec l'Essence جوهر, fait dix entités, que les philosophes nomment les dix espèces, les dix modalités مقولات, et les Soufis, les dix perfections. Elles ont naturellement leurs répliques dans le microcosme, dans l'homme, où la passivité du Macrocosme, pour ne prendre qu'un exemple, se traduit par des sensations telles que la faim et la soif qui lui sont imposées. Quant à la perception discriminative des concepts essentiels et des concepts matériels, elle correspond dans l'homme à une faculté qui est capable de percevoir les concepts idéaux, les formes intelligibles صور معنوی, qu'ils correspondent à des qualités ou à des défauts, et, ce qu' oublie de dire le mohtasib d'Abarkouh, de les traduire dans la matérialité : « Ne vois-tu pas, dit-il, que l'on nomme renard un homme fourbe, qui ne cherche qu'à duper ses semblables, que l'on traite un idiot d'âne, un homme vaillant de lion, de chameau l'individu qui a un mauvais cœur ».

(*A suivre.*)

E. Blochet.

RÉPERTOIRE DES BIBLIOTHÈQUES PUBLIQUES ET PRIVÉES

CONTENANT DES MANUSCRITS ÉTHIOPIENS

En 1899, M. C. Conti Rossini a fait paraître un inventaire des manuscrits éthiopiens (geʿez et amhariques) contenus dans les bibliothèques situées en dehors de l'Éthiopie (1). Cet excellent travail, qui a rendu de précieux services, demanderait à être mis à jour. Mais il y aurait lieu de dresser au préalable la liste de toutes les bibliothèques publiques ou privées possédant actuellement des manuscrits éthiopiens. C'est le but de notre répertoire, qui signale en même temps les plus récents catalogues imprimés des différentes collections (2). Dans l'appendice sont mentionnées quelques bibliothèques d'Abyssinie et d'Érythrée, dont un inventaire a été publié.

Notre gratitude est acquise d'avance à ceux qui voudront bien apporter des addenda au présent essai (3).

Bruxelles, 1er mars 1931.

Jean Simon, S. J.

(1) Carlo Conti Rossini, *Manoscritti ed opere abissine in Europa*, dans *Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei*. Classe di Scienze morali, storiche e filologiche, 5e sér., t. VIII (1899), p. 606-637.

(2) Le fascicule II de Silvio Zanutto, *Bibliografia Etiopica, in continuazione alla « Bibliografia Etiopica » di G. Fumagalli* (Roma, Sindacato Italiano Arti Grafiche), qui paraîtra prochainement, ajoutera de nombreux renseignements sur le contenu des fonds éthiopiens énumérés ici.

(3) Nous publions dans *Le Muséon*, t. XLIV (1931), p. 137-151, un répertoire analogue des bibliothèques contenant des manuscrits coptes.

Aix-en-Provence.

Bibliothèque Méjanes.

M. CHAÎNE, *Catalogue des manuscrits éthiopiens des bibliothèques et musées de Paris, des départements et de collections privées*, dans *Revue de l'Orient chrétien*, 2e sér., t. IX (1914), p. 10-12.

Ann Arbor, Mich.

University of Michigan Library.

Arras.

Bibliothèque municipale.

M. CHAÎNE, *ibid.*, p. 13.

Assise.

Biblioteca del Convento dei Minori Cappuccini.

Bâle.

Bibliothek der Evangelischen Missionsgesellschaft (Missionsstrasse, 21).

Baltimore, Md.

Bibliothèque privée de M. Robert Garrett (North Charles St. Avenue and Wyndhurst Avenue).

Berlin.

Preussische Staatsbibliothek.

A. DILLMANN, *Verzeichniss der abessinischen Handschriften*, Berlin, 1878 (= *Die Handschriften-Verzeichnisse der Königlichen Bibliothek zu Berlin*, III).

Johannes FLEMMING, *Die neue Sammlung abessinischer Handschriften auf der Königlichen Bibliothek zu Berlin*, dans *Zentralblatt für Bibliothekswesen*, t. XXIII (1906), p. 7-21.

Marius CHAÎNE, *Inventaire sommaire des manuscrits éthiopiens de Berlin acquis depuis 1878*, dans *Revue de l'Orient chrétien*, 2e sér., t. VII (1912), p. 45-68.

Staatliche Museen : Papyrussammlung.

Museum für Völkerkunde.

Bibliothèque privée de M. B. Moritz (Cecilienstrasse, 4).

Bibliothèque privée de M. H. Schlobies (Dorotheenstrasse, 7).

Bibliothèque privée de M. F. Weiss (c/o Wilhelmstrasse, 75).

Berne.

Stadtbibliothek.

Hermannus Hagen, *Catalogus codicum Bernensium* (*Bibliotheca Bongarsiana*), Bernæ, 1874, p. 74.

Besançon.

Bibliothèque municipale.

M. Chaîne, *Catalogue des manuscrits éthiopiens des bibliothèques et musées de Paris, des départements et de collections privées,* dans *Revue de l'Orient chrétien,* 2e sér., t. IX (1914), p. 13.

Beuron.

Bibliothek der Benediktinerabtei.

Beyrouth.

Bibliothèque orientale de l'Université Saint-Joseph.

Bonn.

Universitäts-Bibliothek.

Ioannes Gildemeister, *Catalogus librorum manu scriptorum orientalium qui in bibliotheca academica Bonnensi servantur,* Bonnae, s. d., p. 98-100.

Boulogne-sur-Seine.

Bibliothèque privée de M. Marcel Griaule (Rue du Château, 82).

Bruxelles.

Bibliothèque de la Société des Bollandistes.
Bibliothèque privée du Palais Royal.
Bibliothèque privée de M. Henrl De Vis (Avenue du Parc Royal, 14).

Caire.

Bibliothèque égyptienne.
Bibliothèque du Patriarcat copte.

Cambridge.

University Library.

Carlo Conti Rossini, *Manoscritti ed opere abissine in Europa,* dans *Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei.* Classe di Scienze morali, storiche e filologiche, 5e sér., t. VIII (1899), p. 606-637.

Chicago, Ill.

Newberry Library.

E. J. GOODSPEED, *An Ethiopic Manuscript of John's Gospel,* dans *The American Journal of Semitic Languages and Literatures,* t. XX (1903-1904), p. 182-185.

University of Chicago : Haskell Oriental Museum.

Bibliothèque privée de M. Watson Boyes (University Avenue, 5552).

Clamart.

Bibliothèque privée de M. G. Montandon (Rue Louis-Guespin, 22).

Copenhague.

Det Kongelige Bibliotek.

A. F. MEHREN, *Codices persici, turcici, hindustanici variique alii bibliothecæ regiæ Hafniensis jussu et auspiciis regiis enumerati et descripti,* Hafniæ, 1857, p. 78-79 (= *Codices orientales bibliothecæ regiæ Hafniensis jussu et auspiciis regiis enumerati et descripti,* Pars III).

Cracovie.

Bibljoteka XX. Czartoryskich.

Dillingen-sur-Danube.

Bibliothèque privée de M. Sebastian Euringer (Königstrasse, 42).

Dresde.

Sächsische Landesbibliothek.

Henricus Orthobius FLEISCHER, *Catalogus codicum manuscriptorum orientalium bibliothecæ regiæ Dresdensis.* Accedit Frid. Adolphi EBERTI *Catalogus codicum manuscriptorum orientalium bibliothecæ ducalis Guelferbytanæ,* Lipsiæ, 1831, pp. 71, 85.

George H. SCHODDE, *Beschreibung einer äthiopischen Handschrift der Königl. Bibliothek zu Dresden,* dans *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft,* t. XXX (1876), p. 297-301.

Dublin.

Trinity College Library.

T. K. ABBOTT, *Catalogue of the Manuscripts in the Library of Trinity College, Dublin,* Dublin, 1900, p. 402.

Édimbourg.

National Library of Scotland.

National Museum of Antiquities of Scotland.

David LAING, *A Brief Notice of an Ancient MS. of the Four Gospels, brought from Abyssinia, and presented to the Society (with other MSS.), by Captain Charles* M'INROY, dans *Proceedings of the Society of Antiquaries of Scotland*, t. VIII (1871), p. 52-55. Cf. t. IX (1872), p. 11.

Erlangen.

Universitäts-Bibliothek.

Johann Conrad IRMISCHER, *Handschriften-Katalog der Königlichen Universitäts-Bibliothek zu Erlangen,* Frankfurt a. M. und Erlangen, 1852, p. 5-6.

Etschmiadzin.

Bibliothèque de l'Institut scientifique.

Б. Тураевъ, Эѳіопскіе фрагменты Эчміадзинской библіотеки, dans Записки Восточнаго Отдѣленія Императорскаго Русскаго Археологическаго Общества, t. XXI (1911-1912), p. 07-010.

Florence.

R. Biblioteca Medicea Laurenziana.

Stephanus Evodius ASSEMANUS, *Bibliothecae Mediceae Laurentianae et Palatinae codicum mss. orientalium catalogus,* Florentiae, 1742, pp. 58-59, 92, 96, 431.

R. Biblioteca Nazionale Centrale.

Giuseppe MAZZATINTI, *Inventari dei manoscritti delle Biblioteche d'Italia,* t. XII, Forlì, 1902-1903, pp. 104-105, 112.

Francfort-sur-le-Main.

Stadtbibliothek.

Lazarus GOLDSCHMIDT, *Die Abessinischen Handschriften der Stadtbibliothek zu Frankfurt am Main (Rüppell'sche Sammlung).* Nebst Anhängen und Auszügen verzeichnet und beschrieben, Berlin, 1897.

Frascati.

Convento dei Minori Cappuccini : Museo Etiopico « Guglielmo Massaia ».

Fribourg-en-Brisgau.

Bibliothèque privée du Prince Jean-Georges, duc de Saxe (Mercystrasse, 6).

Adolf GROHMANN, *Aethiopische Marienhymnen*, Leipzig, 1919, pp. 48-52, 323 (= *Abhandlungen der Philologisch-historischen Klasse der Sächsischen Akademie der Wissenschaften*, Bd. XXXIII, 4. Abh.).

Gênes.

Archivio Storico.

La Grande Genova. Bollettino Municipale, t. VIII (1928), p. 682-684.

Biblioteca Civica Berio.

Opere e Periodici entrati nella Biblioteca Civica Berio di Genova (del luglio 1914 al giugno 1920), Genova, 1921, p. 15.

Gœttingue.

Universitäts-Bibliothek.

Wilhelm MEYER, *Die Handschriften in Göttingen*, 2. *Universitäts-Bibliothek.* Geschichte, Karten, Naturwissenschaften, Theologie, Handschriften aus Lüneburg, Berlin, 1893, p. 538; 3. *Universitäts-Bibliothek.* Nachlässe von Gelehrten, Orientalische Handschriften, Handschriften im Besitz von Instituten und Behörden, Berlin, 1894, pp. 198-201, 308-314 (= *Verzeichniss der Handschriften im Preussischen Staate*, I. *Hannover*, 2, 3. *Göttingen*, 2, 3).

Goslar.

Bibliothèque privée de M. Hugo Duensing (Am Kaiserbeet, 3).

Gotha.

Herzogliche Bibliothek.

Wilhelm PERTSCH, *Die orientalischen Handschriften der Herzoglichen Bibliothek zu Gotha.* Anhang : *Die orientalischen Handschriften der Herzoglichen Bibliothek zu Gotha mit Ausnahme der persischen, türkischen und arabischen*, Gotha, 1893, p. 1-6.

Grafton, Mass.

Bibliothèque privée de M. Samuel A. B. Mercer.

Samuel A. B. Mercer, *The Ethiopic Liturgy. Its Sources, Development and Present Form*, Milwaukee, 1915. Cf. *Journal of the Society of Oriental Research*, t. I (1917), p. 24-40 et suite; *Æthiops*, t. III (1930), p. 33-35.

Graz.

Universitäts-Bibliothek.

Halle-sur-Saale.

Universitäts-Bibliothek.

Nachrichten von der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-historische Klasse, Berlin, 1918, pp. 166-167, 172.

Haupt-Bibliothek der Franckeschen Stiftungen.

Fr. Aug. ARNOLD et Aug. MÜLLER, *Verzeichnis der orientalischen Handschriften der Bibliothek des Halle'schen Waisenhauses*, Halle, 1876, p. 16 (Extrait de Th. ADLER, *Programm der Lateinischen Hauptschule in Halle für das Schuljahr 1875-1876*, Halle, 1876).

Hambourg.

Stadtbibliothek.

Carl BROCKELMANN, *Katalog der orientalischen Handschriften der Stadtbibliothek zu Hamburg mit Ausschluss der hebräischen*. Teil I. *Die arabischen, persischen, türkischen, malaiischen, koptischen, syrischen, äthiopischen Handschriften*, Hamburg, 1908, pp. 178-185, 194 (= *Katalog der Handschriften der Stadtbibliothek zu Hamburg*, Bd. III).

Hartford, Conn.

Hartford Theological Seminary Library.

Haverford, Pa.

Haverford College Library.

Robert William ROGERS, *A Catalogue of Manuscripts (chiefly Oriental) in the Library of Haverford College*, dans *Haverford College Studies*, t. IV [1892], p. 38-42.

Iéna.

Universitäts-Bibliothek.

Ithaca, N. Y.

Cornell University Library.

Jérusalem.

Bibliothèque du Patriarcat grec orthodoxe.

Enno LITTMANN, *Die äthiopischen Handschriften im griechischen*

Kloster zu Jerusalem, dans *Zeitschrift für Assyriologie,* t. XV (1900-1901), p. 133-136.

Bibliothèque du Patriarcat latin.

Bibliothèque des Couvents abyssins.

Enno LITTMANN, *Aus den abessinischen Klöstern in Jerusalem,* dans *Zeitschrift für Assyriologie,* t. XVI (1902), pp. 102-124, 363-388.

Adolf GROHMANN, *Aethiopische Marienhymnen,* Leipzig, 1919, pp. 48, 52-53 (= *Abhandlungen der Philologisch-historischen Klasse der Sächsischen Akademie der Wissenschaften,* Bd. XXXIII, 4. Abh.).

Kiel.

Universitäts-Bibliothek.

Nachrichten von der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-historische Klasse, Berlin, 1918, pp. 168, 173.

Kiev.

Musée d'Art religieux.

Б. Тураевъ, Эѳіопскія рукописи Музея Церковно-археологическаго Общества при Кіевской Духовной Академіи, dans Записки Восточнаго Отдѣленія Императорскаго Русскаго Археологическаго Общества, t. XII (1899), p. 061-067.

ID., Дополненіе къ статѣ « Эѳіопскія рукописи », *ibid.,* p. 0169.

Leide.

Bibliotheek der Rijks-Universiteit.

J. DE GOEJE, *Catalogus codicum orientalium bibliothecae academiae Lugduno-Batavae,* t. V, Lugduni Batavorum, 1873, p. 64.

Leipzig.

Universitäts-Bibliothek.

K. VOLLERS, *Katalog der islamischen, christlich-orientalischen, jüdischen und samaritanischen Handschriften der Universitäts-Bibliothek zu Leipzig.* Mit einem Beitrag von J. LEIPOLDT, Leipzig, 1906, p. 430-431 (= *Katalog der Handschriften der Universitäts-Bibliothek zu Leipzig,* II).

Léningrad.

Musée asiatique.

Б. Тураевъ, Памятники эѳіопской письменности. III. Эѳіопскія рукописи въ С.-Петербургѣ, Санктпетербургъ, 1906, p. 47-102.

Le Musée asiatique (cf. Азиатский Музей Российской Академии Наук. 1818-1918. Краткая Памятка, Петроград, 1920, p. 100-102) a

acquis, entre autres, les manuscrits éthiopiens des trois anciennes bibliothèques suivantes :

Bibliothèque de l'Institut des Langues orientales.

Б. Тураевъ, Памятники, t. c., p. 43-46.

Bibliothèque du Palais de Gatčina.

Б. Тураевъ, Эѳіопскія рукописи Гатчинскаго Дворца, dans Записки Восточнаго Отдѣленія Императорскаго Археологическаго Общества, t. XIII (1900), p. 01-07.

Bibliothèque privée de Boris Touraïev.

Б. Тураевъ, Памятники, t. c., p. 129-132.

И. Ю. Крачковский, О. собраним эфиопских рукописей Б. А. Тураева, dans Известия Российской Академии Наук, 6e sér., t. XV (1921), p. 175-176.

Musée de Paléographie de l'Académie des Sciences.

Le Musée de Paléographie possède notamment l'ancienne collection privée de N. P. Likhačev.

Б. Тураевъ, Памятники, t. c., p. 121-128.

Bibliothèque publique.

Б. Тураевъ, Памятники, t. c., p. 4-32.

Bibliothèque de l'ancienne Académie ecclésiastique.

Б. Тураевъ, Памятники, t. c., p. 103-119.

Bibliothèque de la Société des Amateurs d'ancienne littérature.

Б. Тураевъ, Памятники, t. c., p. 120.

Bibliothèque privée de M. Ignace Kračkovskij.

Bibliothèque privée de Mme Théodore Ouspenskij.

И. Ю. Крачковский, Абиссинский магический свиток из собрания Ф. И. Успенского, dans Доклады Академии Наук СССР, 1928, p. 163-167.

Lévignac-sur-Save.

Bibliothèque privée de M. Marius Chaîne.

Londres.

British Museum.

A. Dillmann, *Catalogus codicum manuscriptorum orientalium qui in Museo Britannico asservantur*. Pars tertia, codices æthiopicos amplectens, Londini, 1847.

W. Wright, *Catalogue of the Ethiopic Manuscripts in the British Museum acquired since the year 1847*, London, 1877.

British and Foreign Bible Society Library.

Thomas Pell Platt, *Catalogue of the Ethiopic Biblical Manuscripts in the Royal Library of Paris, and in the Library of the British and Foreign Bible Society; also some Account of those in the Vatican Library at Rome*. With Remarks and Extracts, London, 1823.

Jews' College Library.

Hartwig Hirschfeld, *An Ethiopic-Falasi Glossary*, edited and translated, dans *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, 1919, p. 209-230; 1920, p. 573-582; 1921, p. 211-237.

School of Oriental Studies Library.

E. Denison Ross, *The Manuscripts collected by William Marsden with special Reference to two Copies of Ameida's History of Ethiopia*, dans *Bulletin of the School of Oriental Studies, London Institution*, t. II (1921-1923), p. 513-538.

Bibliothèque privée de Sir E. A. Wallis Budge (Bloomsbury Street, 48).

E. A. Wallis Budge, *A History of Ethiopia, Nubia and Abyssinia*, t. II, London, 1928, pp. 589-596, 600-601.

Louvain.

Bibliothèque de l'Université catholique.

Lund.

Universitetsbiblioteket.

Carolus Johannes Tornberg, *Codices orientales bibliothecæ regiæ Universitatis Lundensis*, Lundæ, 1850, p. 12.

Madrid.

Biblioteca Nacional.

Revue de l'histoire des religions, t. LXXXVIII (1923), p. 262.

Manchester.

John Rylands Library.

Milan.

Biblioteca Ambrosiana.

Giuseppe Gabrieli, *Manoscritti e carte orientali nelle biblioteche e negli archivi d'Italia*, Firenze, 1930, p. 24 (= *Biblioteca di Bibliografia italiana*, X).

Modène.

R. Biblioteca Estense.

C. Cavedoni, *Di alcuni codici orientali e greci della R. Biblioteca Estense, che già furono di Alberto Pio, principe di Carpi*, dans *Memorie di religione, di morale e di letteratura*, 3e sér., t. XVII (1854), p. 223-224.

Moscou.

Musée des Beaux-Arts.

Munich.

Bayerische Staatsbibliothek.

Verzeichniss der orientalischen Handschriften der K. Hof-und Staatsbibliothek in München, mit Ausschluss der hebräischen, arabischen und persischen. Nebst Anhang zum Verzeichniss der arabischen und persischen Handschriften, München, 1875, pp. 104-108, [185]-[186] (= *Catalogus codicum manu scriptorum bibliothecae regiae Monacensis.* Tomi primi pars quarta).

Nachrichten von der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-historische Klasse. Berlin, 1916, p. 59, note 8.

Museum für Völkerkunde.

Sebastian EURINGER, *Ein abessinisches Amulet mit Liedern zu Ehren der Heiligen Gabra Manfas Qeddus, Johannes und Kyros*, dans *Zeitschrift für Semitistik,* t. III (1924), p. 116-135. Cf. *ibid.*, p. 136-137.

ID., *Das Netz Salomons, ibid.*, t. VI (1928), pp. 76-100, 178-199, 300-314; t. VII (1929), p. 68-85.

Munster-en-Westphalie.

Bibliothèque privée de M. Ad. Rücker (Aegidiistrasse, 20a).

Naples.

Biblioteca del R. Istituto Orientale.

Giuseppe GABRIELI, *Manoscritti e carte orientali nelle biblioteche e negli archivi d'Italia,* Firenze, 1930, p. 30 (= *Biblioteca di Bibliografia italiana,* X).

Bibliothèque privée de M. Francesco Gallina (Via Solimena, 8).

Ignazio GUIDI, *Duo nuovi manoscritti della « Cronaca abbreviata » di Abissinia,* dans *Rendiconti della R. Accademia Nazionale dei Lincei.* Classe di Scienze morali, storiche e filologiche, 6e sér., t. II (1926), p. 357-421.

New Haven, Conn.

Yale University Library.

Bibliothèque privée de M. Charles C. Torrey (Bishop Street, 191).

New York, N. Y.

New York Public Library.

Johann Ludwig Michael LUND, *An Ethiopian Manuscript in the Astor Library,* dans *American Church Review,* t. XXXVI (1881), p. 189-221.

Robert Mountsier, *An Abyssinian « Book of Prayers », a quaintly illustrated parchment Volume that helps defend an Empire* dans *Asia*, t. XXIV (1924), p. 284-289.

Columbia University Library.

Church Mission House Library.

Jewish Theological Seminary of America Library.

Union Theological Seminary Library.

Bibliothèque privée de M. Wilberforce Eames (New York Public Library).

Edgar J. Goodspeed, *Ethiopic Manuscripts from the Collection of Wilberforce Eames*, dans *The American Journal of Semitic Languages and Literatures*, t. XX (1903-1904), p. 235-244.

Bibliothèque privée de M. Lathrop C. Harper (8 West 40th Street).

Bibliothèque privée de M. Harry Middleton Hyatt (Park Avenue, 911).

Oxford.

Bodleian Library.

A. Dillmann, *Catalogus codicum manuscriptorum bibliothecae Bodleianae Oxoniensis*. Pars VII. Codices aethiopici, Oxonii, 1848.

Paris (1).

Bibliothèque Nationale.

H. Zotenberg, *Catalogue des manuscrits éthiopiens (gheez et amharique) de la Bibliothèque Nationale*, Paris, 1877.

F. Nau, *Notices des manuscrits syriaques, éthiopiens et mandéens, entrés à la Bibliothèque Nationale de Paris depuis l'édition des catalogues*, dans *Revue de l'Orient chrétien*, 2e sér., t. VI (1911), p. 311-313.

M. Chaîne, *Supplément au Catalogue des manuscrits éthiopiens de H. Zotenberg (1877-1912)*, dans *Catalogue des manuscrits éthiopiens de la collection Antoine d'Abbadie*, Paris, 1912, p. 151-156.

Collection Antoine d'Abbadie.

M. Chaîne, *Catalogue des manuscrits éthiopiens de la collection Antoine d'Abbadie*, Paris, 1912.

(1) Sept manuscrits éthiopiens de l'ancienne collection privée de É. Delorme appartiennent maintenant à la Bibliothèque Vaticane. Cf. Sylvain Grébaut, *Les manuscrits éthiopiens de M. É. Delorme*, dans *Revue de l'Orient chrétien*, 2e sér., t. VI (1912), p. 113-132; t. IX (1914), pp. 17-23, 174-182, 347-357; t. X (1915 1917), pp. 82-91, 408-415; 3e sér., t. I (1918-1919), p. 137-147.

L'ancienne collection privée de Hugues Le Roux est à présent dispersée. Cf. M. Chaîne, *Catalogue des manuscrits éthiopiens des bibliothèques et musées de Paris, des départements et de collections privées*, dans *Revue de l'Orient chrétien*, 2e sér., t. IX (1914), p. 258-262.

C. Conti Rossini, *Notice sur les manuscrits éthiopiens de la collection d'Abbadie*, dans *Journal asiatique*, 10e sér., t. XIX (1912), p. 551-578; t. XX (1912), pp. 5-72, 449-494; 11e sér., t. II (1913), p. 5-64; t. VI (1915), pp. 189-238, 445-493. Tirage à part, Paris, 1914.

Collection Mondon-Vidailhet.

M. Chaîne, *Catalogue des manuscrits éthiopiens de la collection Mondon-Vidailhet*, Paris, 1913. Cf. *Journal asiatique*, t. CCVI (1925), p. 348.

Bibliothèque Sainte-Geneviève.

M. Chaîne, *Catalogue des manuscrits éthiopiens des bibliothèques et musées de Paris, des départements et de collections privées*, dans *Revue de l'Orient chrétien*, 2e sér., t. IX (1914), p. 7.

Bibliothèque de l'Institut de France.

M. Chaîne, *ibid.*, p. 3-7.

Bibliothèque du Muséum d'Histoire naturelle.

M. Chaîne, *ibid.*, p. 8.

Musée ethnographique du Trocadéro.

M. Chaîne, *ibid.*, p. 8-10. Cf. *Æthiops*, t. I (1922), pp. 11, 30-31; t. II (1923), p. 28-29.

Bibliothèque de l'École nationale des Langues orientales vivantes.

M. Chaîne, *ibid.*, p. 10.

Bibliothèque de la Maison-Mère de la Congrégation de la Mission (Rue de Sèvres, 95).

M. Chaîne, *ibid.*, p. 262.

Bibliothèque privée de M. P. Duchesne-Fournet (Villa Saïd, 10).

M. Chaîne, *ibid.*, p. 14-16.

Bibliothèque privée de M. N. Bergey (Boulevard Voltaire, 48).

Sylvain Grébaut, *Les manuscrits éthiopiens appartenant à M. N. Bergey*, dans *Revue de l'Orient chrétien*, 3e sér., t. II (1920-1921), p. 426-442; t. V (1925-1926), p. 196-219. Cf. *Æthiops*, t. I (1922), p. 12-14.

Bibliothèque privée de Mme R. de Voguë (Quai d'Orsay, 57).

Philadelphia, Pa.

Dropsie College Library.

Pistoie.

Biblioteca Forteguerriana.

Princeton, N. J.

Princeton University Library.

Enno Littmann, *The Princeton Ethiopic Magic Scroll*, dans *Princeton University Bulletin*, t. XV (1903-1904), p. 31-42.

William Hoyt Worrell, *Studien zum abessinischen Zauberwesen*, dans

Zeitschrift für Assyriologie, t. XXIII (1909), p. 149-183; t. XXIV (1910), p. 59-96; t. XXIX (1914-1915), p. 85-141.

Rome.

Biblioteca Apostolica Vaticana.

S. Grébaut et E. Tisserant, *Codices aethiopici Bybliothecae Vaticanae* (*Vaticani, Borgiani, Barberiani, Rossiani*), Romae (Paraîtra prochainement).

R. Biblioteca Nazionale Centrale Vittorio Emanuele.

Carlo Conti Rossini, *Manoscritti ed opere abissine in Europa*, dans *Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei*. Classe di Scienze morali, storiche e filologiche, 5e sér., t. VIII (1899), p. 606-637.

R. Biblioteca Angelica.

Ignazio Guidi, *Catalogo dei codici orientali della Biblioteca Angelica di Roma*, Firenze, 1878, p. 73-74 (= *Cataloghi dei codici orientali di alcune biblioteche d'Italia*, I).

R. Biblioteca Casanatense.

Giuseppe Gabrieli, *Manoscritti e carte orientali nelle biblioteche e negli archivi d'Italia*, Firenze, 1930, p. 38 (= *Biblioteca di Bibliografia italiana*, X).

Biblioteca della R. Accademia Nazionale dei Lincei.

Giuseppe Gabrieli, *La Fondazione Caetani per gli studi musulmani. Notizia della sua istituzione e catalogo dei suoi mss. orientali*, Roma, 1926, p. 62.

Biblioteca della R. Società Geografica Italiana.

Giuseppe Gabrieli, *Manoscritti e carte orientali nelle biblioteche e negli archivi d'Italia*, Firenze, 1930, p. 48-49 (= *Biblioteca di Bibliographia italiana*, X).

Biblioteca del Pontificio Collegio Etiopico.

Bibliothèque privée de M. Enrico Cerulli (c/o Ministero delle Colonie).

Bibliothèque privée de M. Carlo Conti Rossini (Via di Villa Albani, 8).

Carlo Conti Rossini, *Manoscritti*, p. 606-637.

Bibliothèque privée de M. Ettore Fontanabona (Via Aureliana, 55).

Bibliothèque privée de M. Edoardo Martinori (Via Flaminia, 37).

Bibliothèque privée de M. Tecle Mariam Semharay Selam (Pontificio Collegio Etiopico).

Rostock.

Universitäts-Bibliothek.

San Gimignano.

Biblioteca Comunale.

Giuseppe Gabrieli, *Manoscritti e carte orientali nelle biblioteche*

e negli archivi d'Italia, Firenze, 1930, p. 49 (= *Biblioteca di Bibliografia italiana*, X).

Sinaï.

Bibliothèque du Couvent Sainte-Catherine.

Stockholm.

Kunglige Biblioteket.

W. RIEDEL, *Katalog över Kungl. Bibliotekets orientaliska handskrifter*, Stockholm, 1923, pp. 20, 61 (= *Kataloger över Kungl. Bibliotekets i Stockholm handskrifter*, I).

Evangeliska Fosterlands-Stiftelsen (Mäster Samuelgatan, 42).

Oscar LÖFGREN, *Die abessinischen Handschriften der Evangeliska Fosterlands-Stiftelsen, Stockholm*, dans *Le Monde oriental*, t. XXIII (1929), p. 1-22.

Stonyhurst.

Stonyhurst College Library.

Strasbourg.

Bibliothèque universitaire et régionale.

Ernest WICKERSHEIMER, *Catalogue général des manuscrits des bibliothèques publiques de France. Départements*. T. XLVII. *Strasbourg*, Paris, 1923, p. 771-773.

Stuttgart.

Württembergische Landesbibliothek.

Theologische Studien und Kritiken, t. LXXIV, 1 (1901), p. 144.

Nachrichten von der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Philologisch-historische Klasse, Berlin, 1916, p. 59, note 8.

Toulouse.

Musée des missions des Frères Mineurs Capucins (Côte-Pavée, 11 *ter*)

Tubingue.

Universitäts-Bibliothek.

H. EWALD, *Ueber die Aethiopischen Handschriften zu Tübingen*, dans *Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, t. V (1844), p. 164-201.

ID., *Ueber eine zweite Sammlung Aethiopischer Handschriften in Tübingen*, dans *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, t. I (1847), p. 1-43.

A. KELLER, *Aethiopische Handschriften in Tübingen*, dans *Serapeum*, t. X (1849), p. 379.

Bibliothèque privée de M. Enno Littmann (Waldhäuserstrasse, 50).
Zeitschrift für Assyriologie, t. XVI (1902), p. 363, note 2. Cf. *Journal of the American Oriental Society*, t. XXV (1904), p. 1-48.

Tuxedo Park, N. Y.

Bibliothèque privée de M. Grenville Kane.

Upsala.

Universitetsbiblioteket.
K. V. ZETTERSTÉEN, *Die Abessinischen Handschriften der Königl. Universitätsbibliothek zu Upsala*, dans *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, t. LIII (1899), p. 508-520.

Venise.

R. Biblioteca Nazionale Marciana.
Giuseppe GABRIELI, *Manoscritti e carte orientali nelle biblioteche e negli archivi d'Italia*, Firenze, 1930, p. 55 (= *Biblioteca di Bibliografia italiana*, X).

Veroli.

Biblioteca Comunale Giovardiana.
Camillo SCACCIA SCARAFONI, *La Biblioteca Giovardiana di Veroli e i suoi incunaboli*, dans *Accademie e Biblioteche d'Italia*, t. III (1929), p. 133.

Vienne.

Nationalbibliothek.
N. RHODOKANAKIS, *Die äthiopischen Handschriften der k. k. Hofbibliothek zu Wien*, Wien, 1906 (= *Sitzungsberichte der Philosophisch-historischen Klasse der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften*, Bd. CLI, 4. Abh.).
Bibliothek der Mechitharisten-Kongregation.
Adolf GROHMANN, *Aethiopische Marienhymnen*, Leipzig, 1919, p. 325-328 (= *Abhandlungen der Philologisch-historischen Klasse der Sächsischen Akademie der Wissenschaften*, Bd. XXXIII, 4. Abh.).

Viroflay.

Bibliothèque privée de M. Marcel Cohen (Rue Joseph-Bertrand, 20).
M. CHAÎNE, *Catalogue des manuscrits éthiopiens des bibliothèques et musées de Paris, des départements et de collections privées*, dans *Revue de l'Orient chrétien*, 2e sér., t. IX (1914), p. 247-258.

Wels.

Stadtmuseum.

N. Rhodokanakis, *Eine äthiopische Zaubergebetrolle im Museum der Stadt Wels,* dans *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, t. XVIII (1904), p. 30-38).

Waltham Cross.

Bibliothèque privée de Sir Hedeworth Meux (Theobald's Park).

E. A. Wallis Budge, *The Lives of Mabâ' Sĕyôn and Gabra Krĕstôs.* The Ethiopic Texts edited with an English Translation and a Chapter on the Illustrations of Ethiopic MSS., London, 1898 (= *Lady Meux Manuscript, No. 1*).

Id., *The Miracles of the Blessed Virgin Mary, and the Life of Ḥannâ (Saint Anne), and the Magical Prayers of 'Ahĕta Mîkâêl.* The Ethiopic Texts edited with English Translations, etc., London, 1900 (= *Lady Meux Manuscripts, Nos. 2-5*).

Windsor.

Windsor Castle Library.

E. A. Wallis Budge, *A History of Ethiopia, Nubia and Abyssinia*, t. II, London, 1928, p. 561.

APPENDICE

ASMARA. Mission suédoise.

Oscar LÖFGREN, *Die abessinischen Handschriften der Evangeliska Fosterlands-Stiftelsen, Stockholm.* Nachtrag, dans *Le Monde oriental,* t. XXIII (1929), p. 19-20.

AXOUM. Sion.

J. KOLMODIN, *Abessinische Bücherverzeichnisse* (*Aus den Inventaren der Zion von Aksum und einiger anderen Kirchen*), dans *Le Monde oriental,* t. X (1916), p. 241-255.

Deutsche Aksum-Expedition. Bd. I. *Reiseberichte der Expedition, Topographie und Geschichte Aksums,* von Enno LITTMANN, unter Mitwirkung von Theodor VON LÜPKE, Berlin, 1913, pp. 16-17, 38.

CHEREN. Mission catholique.

C. CONTI ROSSINI, *I manoscritti etiopici della Missione Cattolica di Cheren,* dans *Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei.* Classe di Scienze morali, storiche e filologiche, 5ᵉ sér., t. XIII (1904), pp. 233-255, 261-286.

DABRA-DEMĀH.

J. KOLMODIN, *ibid.,* p. 246-255.

DABRA-SĪNĀ.

Enno LITTMANN, *Preliminary Report of the Princeton University Expedition to Abyssinia,* dans *Zeitschrift für Assyriologie,* t. XX (1907), p. 167-170.

HAZZEGA.

J. KOLMODIN, *ibid.,* p. 246-255. Cf. ID., *Traditions de Tsazzega et Hazzega.* Annales et Documents, Upsal, 1914.

TSĀʿDĀ-EMBĀ.

J. KOLMODIN, *ibid.,* p. 246-255.

TSAZZEGA.

J. KOLMODIN, *ibid.,* p. 246-255.

INDEX

Allemagne : Berlin, Beuron, Bonn, Dillingen-sur-Danube, Dresde, Erlangen, Francfort-sur-le-Main, Fribourg-en-Brisgau, Gœttingue, Goslar, Gotha, Halle-sur-Saale, Hambourg, Iéna, Kiel, Leipzig, Munich, Munster-en-Westphalie, Rostock, Stuttgart, Tubingue.

Angleterre : Cambridge, Édimbourg, Londres, Manchester, Oxford, Stonyhurst, Waltham Cross, Windsor.

Arménie : Etschmiadzin.

Autriche : Graz, Vienne, Wels.

Belgique : Bruxelles, Louvain.

Danemark : Copenhague.

Égypte : Caire, Sinaï.

Espagne : Madrid.

États-Unis : Ann Arbor, Mich.; Baltimore, Md.; Chicago, Ill.; Grafton, Mass.; Hartford, Conn.; Haverford, Pa.; Ithaca, N. Y.; New Haven, Conn.; New York, N. Y.; Philadelphia, Pa.; Princeton, N. J.; Tuxedo Park, N. Y.

France : Aix-en-Provence, Arras, Besançon, Boulogne-sur-Seine, Clamart, Lévignac-sur-Save, Paris, Strasbourg, Toulouse, Viroflay.

Hollande : Leide.

Irlande : Dublin.

Italie : Assise, Florence, Frascati, Gênes, Milan, Modène, Naples, Pistoie, Rome, San Gimignano, Venise, Veroli.

Palestine : Jérusalem.

Pologne : Cracovie.

Russie : Kiev, Léningrad, Moscou. Cf. Arménie.

Suède : Lund, Stockholm, Upsala.

Suisse : Bâle, Berne.

Syrie : Beyrouth.

Jean Simon, S. J.

UN FRAGMENT SYRIAQUE

DE L'OUVRAGE ASTROLOGIQUE DE CLAUDE PTOLÉMÉE INTITULÉ LE LIVRE DU FRUIT

Entre les divers modes de divination, l'astrologie ou prévision des événements futurs d'après la position des astres, est celui qui semblait le plus scientifiquement établi. Les philosophes utilisaient l'axiome : *Corpora inferiora reguntur per corpora superiora*, ce qu'ils traduisaient par : « La destinée des hommes et des empires est sous la dépendance des astres ». Aussi Ptolémée, après avoir écrit sa grande *syntaxe mathématique* (*Almageste*), qui permettait de fixer d'avance les mouvements des planètes, leur position à un instant donné et l'époque des éclipses de soleil et de lune, ne voyait dans ce grand ouvrage qu'une introduction à l'Astrologie qu'il exposait dans une syntaxe en quatre livres que l'on nomme en latin le *Quadripartitum, seu de judiciis astrorum*. Ce dernier ouvrage a été résumé en cent aphorismes qui constituent le *Centiloquium* ou le *Livre du Fruit* (c'est-à-dire : le Livre du profit que l'on peut retirer de la lecture du *Quadripartitum*). Ce résumé n'a peut-être pas été fait par Ptolémée lui-même; mais, dans le doute et parce qu'il est tiré de l'un de ses écrits, il peut lui être attribué.

Dans le manuscrit qui nous a conservé le traité des Constellations écrit par Sévère Sébokt et la version syriaque du *Quadripartitum*, on trouve un extrait de Bar Hébraeus (ms. 346, fol. 167) (1) qui nous donne la version syriaque de deux aphorismes du *Livre du Fruit* (2) et nous montre ainsi

(1) Voir l'analyse de ce manuscrit dans *R. O. C.*, t. XV, 1910, pp. 225-254.

(2) *Ibid.*, pp. 246-248. C'est sans doute un extrait du *Candélabre des sanctuaires* qui a donc été écrit en 1267, cf. p. 247, note 2.

que cet ouvrage, aussi bien que le *Quadripartitum,* avait été traduit en syriaque.

Bar Hébraeus donne d'abord toutes les remarques météorologiques faites dans la Bible qui concernent les pronostics que l'on peut tirer de l'observation du ciel, par exemple : quand vous voyez la nuée qui vient de l'occident, vous dites : « C'est la pluie » et ce l'est; quand le vent du sud souffle, vous dites : « C'est la chaleur » et ce l'est; et quand le ciel est rouge le soir, il indique (pour le lendemain) un ciel serein, et quand il est rouge au matin, il montre qu'il y aura de la pluie. Bar Hébraeus en appelle ensuite à Ptolémée pour l'interprétation de phénomènes plus sujets à caution : les étoiles filantes et les comètes :

ܐܡܪ ܓܝܪ ܦܛܠܡܐܘܣ ܒܟܬܒܗ ܗܘ ܕܐܣܛܪܘܠܘܓܝܐ. ܦܐܪܐ ܩܪܝܗܝ. ܕܫܘܒܛܐ ܕܒܐܐܪ ܒܟܠ ܝܒܝܫܘܬܐ ܕܐܐܪ ܡܒܕܩܝܢ. ܡܢ ܓܒܐ ܚܕ ܡܬܚܙܝܢ. ܪ̈ܘܚܐ ܥܙܝܙ̈ܬܐ ܢܫ̈ܒܢ ܒܗܘ ܓܒܐ. ܡܢ ܓܒ̈ܝܐ ܡܬܚ̈ܠܦܐ. ܡܬܚܠܦ̈ܢ ܪ̈ܘܚܐ. ܘܫ̈ܘܚܠܦܐ ܕܐܐ̈ܪܐ ܥܠܝܢ ܘܡܫܬܠܛܝܢ ܒܥܠܡܐ ܗܘ. ܘܐܪܫܡ ܡܬܚܙܝܐ ܒܗ.

ܘܟܘܟܒ̈ܐ ܙ̈ܘܬܢܐ ܗܠܝܢ ܐܝܟ ܕܐܡܪ ܒܫܢ̈ܐ ܒܘܪ̈ܚܐ ܒܥܠܬܗܘܢ ܘܟܠܗ ܫܡܫܐ. ܡܢ ܕܐܬܚܙܝܐ ܡܢܗܘܢ ܗܘ ܕܫܒܝܩ ܙܘ̈ܬܢܐ. ܒܫܢܬܐ ܡܢ ܫܢ̈ܝ ܡܠܟܘܬܐ ܗܝ. ܡܫܡܠܐ ܦܪܐ ܡܠܟܘܬܗ. ܘܐܢ ܒܗܘ ܕܝܘܡ ܫܢܬܐ ܢܫܘܐ ܦܪܝܢ (lire ܫܠܦ) ܡܠܟܘܬܗ ܦܪܐ ܐܘ ܡܬܚܠܦ. ܘܫ̈ܬܐܣܘܗܝ ܡܬܬܙ̈ܝܥܢ. ܘܐܢ ܒܗܘ ܕܢܦܫܠ ܡܢ ܫܢܬܐ ܢܫܘܐ. ܡܦܩܬܐ ܕܡܫܒܠܐ ܓܒܝܬܐ. ܘܫܘܝ̈ܬܐ ܡܬܐܣܪܝܢ ܘܡܬܒܪܘܢ. ܘܗܘ ܙܘܬܢܐ ܐܢ ܡܢ ܡܕܢܚܐ ܠܡܥܪܒܐ ܪܕܐ. ܒܗ ܛܪܘܢܐ ܕܦܠܐܓ ܡܢ ܐܪܥܐ ܠܡܥܪܒܐ ܐܬܐ. ܘܐܢ ܠܐ ܪܕܐ ܡܢܗ (fol. 168r) ܕܐܪܥܐ ܗܝ ܗܘܐ.

Ptolémée a dit, dans son Livre d'astrologie qu'il a nommé *Le Fruit*, que les étoiles filantes (les traits) dans l'air indiquent la sécheresse de l'air; quand elles apparaissent d'un (certain) côté, des vents violents

soufflent dans ce côté, et quand elles s'étendent de divers côtés, les fontaines se dessèchent (manquent) et les armées des étrangers entrent et dominent dans ce climat et l'hérésie s'y renouvelle.

Et les étoiles chevelues (comètes), appartiennent aux onze signes du zodiaque, (placées) entre eux et le Soleil. Lorsqu'on verra l'une d'elles qui a beaucoup de queues dans l'un des confins de tel royaume (1), son roi mourra. Si elle est du côté qui paraît monter avec ce confin (si elle est en ascension, c'est-à-dire entre le levant et le méridien), son roi mourra ou sera changé et ses trésors seront pillés (2). Si elle est du côté qui tombe à partir du confin (du côté de l'occident), il arrivera des morts subites et beaucoup seront enchaînés et malades. Si la comète se meut du couchant au levant, le tyran qui domine viendra d'un pays étranger, et si elle ne marche pas, (le tyran) sera de ce pays même.

Voici d'ailleurs le texte grec d'après l'édition donnée à Bâle en 1535 :

Οἱ διάττοντες δηλοῦσι ξηρότητα ἀέρων, καὶ εἰ ἐφ' ἑνὸς μέρους φέρονται, δηλοῦσι τὸν ἀπὸ ἐκείνης τῆς γωνίας ἄνεμον· εἰ δὲ εἰς διάφορα μέρη φέρονται, δηλοῦσι ὕδατος ἐλάττωσιν, καὶ ἀκαταστασίαν ἀέρος, καὶ στρατευμάτων ἐπιδρομάς.

Οἱ δὲ κομῆται ὧν ἡ ἀπόστασις ἀπὸ τοῦ ἡλίου, ια' ζώδια ἐστὶν, ἣν (lire : εἰ) φανῶσιν ἐν κέντρῳ βασιλέως (lire : βασιλείας) τινὸς, τελευτήσει ὁ βασιλεὺς, ἢ μέγας τὶς ἐν αὐτῇ· εἰ δ' ἐν ἐπαναφορᾷ, εὖ ἕξει τὰ τῶν κειμηλίων αὐτοῦ, καὶ ἀλλάξει τὸν διοικητὴν αὐτοῦ· εἰ δ' ἐν ἀποκλίματι, γίνονται ἀῤῥωστίαι καὶ αἰφνίδιοι θάνατοι. Εἰ δὲ κινεῖται ἀπὸ δυσμῶν ἐπ' ἀνατολὰς, ἐπελεύσεται ἔχθρος ἀλλότριος τοῖς χώραις, εἰ δὲ οὐ κινεῖται, ἐγχώριος ἔσται ὁ ἐχθρός.

Bar Hébraeus cite ensuite deux faits historiques qui confirment l'influence néfaste des étoiles filantes et des comètes. Nous avons édité et traduit ces deux faits relatifs à la guerre des Arabes et des Romains en 693 et à la mort du roi des Mongols Houlagou en 1264, dans la *Revue de l'Orient chrétien*, *loc. cit.*, p. 247-8.

Bar Hébraeus renvoie encore à saint Basile, qui admet les remarques météorologiques, mais condamne les excès des astro-

(1) Ces confins sont sans doute les signes du zodiaque qui président à ce royaume, par exemple l'Italie, la Sicile, la Gaule, la Phénicie, la Chaldée son attachées au Lion. Une comète qui apparaît dans le Lion menace donc ces pays.

(2) C'est l'inverse dans le grec.

logues *Hexaemeron*. Hom. VI, 5), et il ajoute que, pour certains, c'est par les signes des étoiles que les démons prévoient l'avenir et le font connaître à leurs serviteurs.

Terminons par une théorie des étoiles filantes et des comètes donnée par le même manuscrit 346, fol. 75, et extraite du *Candélabre des Sanctuaires* de Bar Hébraeus, voir P. O., t. XXII, pp. 610-611.

La zone de la génération et de la corruption s'arrête à la Lune. Au-dessus de la Lune les cieux sont incorruptibles et immuables; par suite, tous les phénomènes passagers : les comètes, les étoiles filantes comme les éclairs, ne peuvent se trouver qu'entre la Lune et la terre.

(fol. 75) ܡܛܠ ܟܘܟܒ̈ܐ ܕܫܒܛܐ. ܗܘܠܐ ܓܝܪ ܐܝܬܝܐ ܘܡܬܚܒܠܢܘܬܐ
ܘܣܘܦܢܝܬܐ. ܥܕ ܠܣܗܪܐ ܘܡܢ ܣܗܪܐ ܕܠܥܠ ܫܡܝܐ ܠܐ ܡܬܚܒܠܝܢ
ܡܫܬܚܠܦܢܘܬܐ. ܠܗܠܝܢ ܢܘܪܐ ܕܩܕܡܐ ܘܠܐ ܡܬܚܒܠܢܘܬܐ ܗܘܝܐ.
ܘܐܦ ܟܘܟܒܐ ܕܫܒܛܐ ܡܢ ܥܡܛܐ ܘܒܪܩ ܡܬܚܙܝܢ. ܐܝܟ ܠܗ
ܡܫܬܚܠܦܢܘܬܐ ܢܦܫܐ. ܠܥܠ ܕܝܢ ܚܠܝܠܘܬܗ ܡܫܬܚܠܦܬܐ ܡܬܚܙܝܐ. ܘܕܡܘܬܐ
ܕܢܘܗܪܐ ܘܕܘܝܠܐ. ܐܘ ܡܢܗܪܬܐ ܐܘ ܚܫܘܟܐ ܕܡܬܚܙܝܐ ܡܬܩܢܝܐ.
ܘܐܝ ܗܟܢ ܟܘܟܒܐ ܕܝܢ ܗܘܐ. ܐܬܪܐ ܕܫܒܛܐ ܘܟܘܡܝܛܐ ܘܐܩܘܡܝܛ
ܡܬܚܙܝܢ. ܘܐܝܟ ܐܡܬܝ ܕܟܠܗ ܡܬܚܒܠܢܘܬܐ ܢܘܪܐ ܗܘ ܕܟܠܗ
ܡܬܚܙܝܢܐ ܒܪܩܐ. ܐܦ ܕܝܢ ܗܘ ܕܥܠܡܐ ܒܚܫܘܟܐ ܠܡܬܚܙܝܘ.
ܘܡܬܩܢܝܢ ܕܝܢ ܘܐܬܥܒܕܘ ܘܐܢܫܝܢ ܦܬܓܡܐ
ܘܐܦܣܢܝܬܐ ܕܡܢ ܒܗܘܢ ܘܐܫܬܟܚܘ ܚܕܢܘ ܡܬܚܙܝܢܘܬܐ
ܕܟܘܟܒ̈ܐ ܠܐ ܢܦܫܐ ܐܡܪܝܢ ܕܐܝܬܝܗܘܢ ܙܘܥ̈ܐ ܘܩܘܡ̈ܝܛܐ ܠܒܝܬ
ܡܛܠ ܡܬܚܙܝܢ ܕܟܠ ܕܝܢ ܒܐܝܕܐ ܕܗܘ ܐܬܪܐ ܠܗܘܢ.
ܘܐܬܚܙܝܬ ܠܟܠܗܘܢ ܕܟܠܗܘܢ ܡܬܩܢ ܡܬܪܐ.
ܘܡܬܚܙܝܢ (1) ܐܦܢ ܕܡܬܚܙܝܢ ܒܢܘܗܪܐ ܐܝܬܝܗܘܢ ܟܘܟܒ̈ܐ ܙܘܥ̈ܐ

(1) La fin de ce paragraphe manque dans la *P. O.*

ܕܡܫܬܘܕܥܝܢ ܟܠ ܣܘܟܠܐ ܕܡܬܒܥܝܢܐ ܘܡܣܬܟܠܐ ܡܫܬܘܕܥܢܐ
ܘܡܢܝܚܐ.

ܡܛܠ ܣܥܪܢܐ. ܟܕ ܡܛܐ ܗܝܘܠܐ ܥܢܢܝܬܐ ܘܕܒܝܩܬܐ ܘܫܡܝܢܬܐ ܠܚܘܕܪܐ ܕܢܘܪܐ ܐܢ ܟܠܗ
ܡܢ ܐܘܩܕܐ. ܟܕ ܟܠܗ ܗܘ ܕܡܬܝܩܕ ܠܛܒܥܐ ܡܢ ܐܘܩܕܐ. ܟܢ
ܡܬܗܦܟܐ ܠܐܬܪܐ ܗܘ ܕܢܘܪܐ ܘܠܐ ܡܬܚܙܝܐ. ܘܡܬܚܙܝܐ ܐܝܟ ܟܘܟܒܐ
ܕܢܚܬ ܡܢ ܫܡܝܐ ܘܢܦܠ. ܐܢ ܕܝܢ ܠܐ ܡܬܝܩܕܐ ܟܠܗ ܗܘ ܩܘܝܐ
ܝܘܡܬܐ ܣܓܝܐܐ ܡܛܠ ܥܒܝܘܬܗ. ܘܡܚܘܝܐ ܐܣܟܡܐ ܕܣܥܪܐ ܐܘ ܕܕܘܢܒܐ
ܐܘ ܕܡܫܟܢܐ ܐܘ ܕܚܝܘܬܐ ܕܐܝܬ ܠܗ ܩܪܢܬܐ. ܘܐܢ ܥܒܝܐ ܛܒ ܗܝܘܠܐ
ܡܬܚܙܝܢ ܚܙܘܢܐ ܕܚܝܠܬܢܐ ܣܘܡܩܐ ܘܐܘܟܡܐ. ܘܐܝܬ ܕܡܬܦܢܝܐ ܐܣܟܡܐ
ܒܚܘܕܪܐ ܥܡ ܙܘܥܐ ܚܘܕܪܢܝܐ ܕܢܘܪܐ ܗܘ ܕܡܬܦܢܐ ܥܡ ܚܘܕܪܐ ܘܥܡ (fol. 75v)
ܕܝܡܘܩܪܝܛܘܣ ܘܐܢܟܣܓܘܪܘܣ ܘܡܢ ܦܘܬܓܘܪܝܐ ܘܗܝܦܘܩܪܛܝܣ ܘܐܝܣܟܘܠܘܣ ܚܒܪܗ
ܐܡܪܝܢ ܕܣܥܪܐ ܟܢܫܐ ܐܝܬܝܗܘܢ ܕܟܘܟܒܐ ܩܒܝܥܐ ܕܥܒܕܝܢ ܚܙܘܢܐ
ܡܛܠ ܩܘܪܒܗܘܢ ܒܝܕ ܠܒܘܫܗܘܢ. ܐܪܣܛܘ ܕܝܢ ܡܚܘܐ ܛܘܥܝܐ ܕܟܠܗܘܢ ܡܠܝܗܘܢ
ܗܘ ܕܟܒܫܗ ܡܟܣܢܐ.

Des étoiles chevelues (comètes). Lorsque la matière nuageuse, visqueuse et grasse arrive à la zone de feu (1), si elle brûle entièrement, elle retourne à la nature du feu et n'est plus visible et elle apparaît comme une étoile qui descend du ciel et tombe. Mais si elle ne brûle pas entièrement, elle demeure plusieurs jours à cause de sa densité et elle montre une forme de chevelure ou de queue ou de tente ou d'animal qui a des cornes. Si la matière est très épaisse, on voit des phénomènes redoutables rouges et noirs. Il arrive que cette figure tourne en cercle avec le mouvement circulaire de ce feu qui tourne avec la zone (l'intersphère). Démocrite, Anaxagore, certains Pythagoriciens, Hippocrate de Chios et Aischylus (2), son compagnon, disent que les chevelures sont des amas d'étoiles fixes (3) qui forment des phantasmagories à cause de leur rapprochement (4) par le moyen de leur rayonnement (5); mais Aristote montre l'erreur de tous leurs arguments et les réfute (6).

(1) Précisément pour expliquer ces météores, on a supposé qu'en dessous de la sphère attribuée à la Lune et au-dessus de la zone de l'air se trouve une zone du feu dont la partie la plus élevée est formée d'un feu subtil et la plus basse est mélangée de fumées qui montent jusqu'à elle. Celle-ci contient les comètes, les lances enflammées et les traits de feu, cf. Bar Hébraeus, *Cours d'astronomie*, Paris, 1900, p. 13-14.

(2) Αἰσχύλος. Ceci est un résumé de la *Météorologie* d'Aristote, I, 6.

(3) Le manuscrit portait « d'étoiles errantes »; il a été corrigé en « fixes ».

(4) La chevelure n'appartient donc pas à la comète elle-même, mais est une illusion d'optique, *Ibid.*

(5) Mot à mot « de leur vêtement ».

(6) *Ibid.*

Hermès dit que les étoiles chevelues sont des avis prophétiques et des hérauts qui font connaître les changements des empires et les changements et les séditions des rois.

Sur l'incendie. Lorsque la vapeur nuageuse, visqueuse et grasse monte de la terre sans que son attache à la terre soit coupée, quand elle arrive à l'endroit enflammé, elle brûle et prend feu, et ainsi, de proche en proche, cette enflammation gagne toutes les parties de cette vapeur jusqu'à ce qu'elle atteigne la terre, et elle brûle tout ce qu'il y a sur elle (1), comme nous avons vu maintenant qu'il est arrivé de nos jours avec ce feu qui a brûlé une quantité de constructions en Arabie et même la mosquée des Musulmans qui est nommée Ka'bah.

François Nau.

(1) Les traits de feu (et les éclairs) sont donc conçus comme des fusées descendantes. L'érudition de Bar Hébraeus vient d'Aristote, *Ibid.*, I, 4, et nous prouve encore que la *Météorologie* était traduite en syriaque, car Bar Hébraeus ne semble pas avoir utilisé directement des textes grecs.

LE NOM DES TURKS DANS LE CHAPITRE X DE LA GENÈSE

Au cours d'un article publié en 1930, dans la *Revue de l'Orient chrétien* (1), j'ai proposé de reconnaître dans le nom de Ashkanaz אשכנז, Ἀσχανάξ (2), fils de Gomer, fils de Japhet, au chapitre dixième de la *Genèse*, la forme plurale altaïque Shakanaz = Shaka-nas = Shaka-nar = Shaka-lar (3), avec le rhotacisme et l'équivalence *n* = *l*, du nom des Turks Shaka (4) ou Çaka, des Scythes, des Sakas, qui furent les sujets de Darius, au delà des frontières de l'Iran, qui, au VIIIe siècle avant le Christ, dévalèrent sur l'Asie antérieure et, au IIe siècle, détruisirent le royaume grec de Bactriane (5), comme les Turks osmanlis, au XVe siècle, mirent fin à l'existence de l'empire byzantin.

(1) Tome XXVII, page 110.

(2) Ἀσχάναζος dans Flavius Josèphe (*Antiquités judaïques*, I, VI, 1); la forme donnée par les Septante, et celle qui se lit dans le texte de Josèphe, montrent que, dans l'Antiquité, la lecture traditionnelle de ce nom propre était Ashkanaz, et non Ashkénaz, comme les auteurs de la Massore l'ont inventé, à une époque bien postérieure. Le nom du père d'Ashkanaz est Γαμέρ dans les Septante, Γομάρης dans les *Antiquités judaïques;* il est manifeste que la forme traditionnelle et exacte de ce nom s'était perdue de bonne heure, puisque Γαμέρ est aussi inexact que Γομάρης; comme on le verra plus loin, il faudrait Γιμίρ, ou Γιμέρ.

(3) *-nar* est une forme du pluriel mongol, *-lar*, la forme du pluriel turk.

(4) Sur les idiosyncrasies turkes de la langue des Sakas, voir les *Rendiconti della reale Accademia dei Lincei*, 1925, page 340; sur le caractère turk et non finnois de l'idiome parlé par les Huns, voir *Patrologia orientalis*, tome XX, pages 15 et 16.

(5) Cette invasion se fit en deux temps; elle fut l'œuvre de deux peuplades également turkes, les Ghotz, les Ghouzz غزّ des historiens musulmans, les Ouzes des chroniqueurs russes, qui, avec les Torques, demeuraient dans le voisinage des Polovtsi, et les Sakas; les Ghouzz et les Sakas, manifestement, étaient deux clans, deux fractions du même peuple; à la fin du IIIe siècle avant notre ère, les

Japhet, fils de Noé, dans la *Genèse*, est l'auteur des races indo-européennes et des races turkes, que les rédacteurs de la

Ghotz campaient dans la région située entre l'Altaï et le Lob-nor; ils en furent chassés en 201 par les Huns, qui, refoulés par les armées du Céleste-Empire, tombèrent sur eux à l'improviste. Les Ghotz envahirent la vallée de l'Ili, où demeuraient les Sakas, qu'ils refoulèrent; les Sakas s'enfuirent vers l'Ouest par les vallées du Yaxartes et de l'Oxus, franchirent l'Hindoukoush, et vinrent s'établir à l'occident de l'Indus, dans l'Iran oriental, dans la province du Midi, perse *Némarautcha, le Nîmrôz du persan moderne, laquelle prit le nom de Sakastâna « l'habitat des Sakas », d'où la forme pehlvie Sagastân, et celle, Saïstân, de l'onomastique actuelle. En 145, les Ousoun, pourchassés par les Huns, tombèrent sur les derrières des Ghotz, installés dans la vallée de l'Ili, et les chassèrent devant eux, par ce même chemin qu'avaient pris les Sakas, quelque cinquante ans auparavant. Les Ghotz tombèrent sur l'Iran oriental, et s'emparèrent de la vallée du haut Oxus, qui appartenait alors au royaume grec de Bactriane; ils prirent Bactres à Hélioklès Dikaios, et la puissance hellénique fut complètement ruinée en Asie Centrale, en l'année 120. Sur les ruines du royaume gréco-bactrien, les Ghotz fondèrent un état turko-bactrien, qui, au Ier siècle, devint le royaume indo-scythe, et vit sa capitale transférée, en 25 après J.-C., à Djalandhara. Ces deux invasions forment la trame essentielle de la geste épique de l'Iran; la première est symbolisée par la lutte du « brigand touranien » Afrâsyâb contre le paladin Roustam, prince du Ṣaïstân, qui défend l'Iran, et le sauve des griffes des Turks, contre toute vérité; la seconde est mentionnée en termes beaucoup plus brefs, dans une narration qui raconte l'expédition d'Ardjâsp, fils d'Afrâsyâb, contre Balkh = Bactres, sous les ruines de laquelle meurt le vieux roi Lohrâsp = Hélioklès, après son abdication.

La chanson de geste iranienne a parfaitement discriminé les deux temps de l'invasion, et c'est avec un sens très exact de la réalité qu'elle en a attribué les deux phases au même peuple, les Touraniens, commandés par deux de leurs rois. Que ces Touraniens soient des Turks, c'est ce que démontrent certaines particularités essentielles de leur onomastique, telles qu'elles se trouvent conservées dans la trame de l'épopée iranienne, le nom, par exemple, du fils aîné d'Afrâsyâb, dans le *Livre des Rois* de Firdausi, قراخان, qui est probablement l'altaïque karakhan « qui veille », à la rigueur kara-khan « le chef noir », quoique la forme khan, dérivée de khaghan, ne paraisse dans l'onomastique des Turks que tout à la fin du xe siècle et soit, pour cette raison, improbable dans une partie du *Livre des Rois* qui a été écrite, tout au moins commencée, avec son onomastique définitivement fixée, dans les premières années de ce même siècle (*Les Enluminures des manuscrits orientaux de la Bibliothèque nationale*, 1927, page 29). C'est de même que l'un des chevaliers d'Afrâsyâb, tué par Roustam, au cours d'une des nombreuses offensives de Touran contre Iran, est Alkous الكوس, qui, avec l'équivalence altaïque $k = k$ et $s = sh$ (*Rendiconti della reale Accademia dei Lincei*, 1925, pages 343 et ssq.), est un nom bien connu chez les Turks القوش Al-koush « l'oiseau rouge ». Cet argument, d'ailleurs, n'est point décisif; il n'a qu'une valeur relative; on serait fort embarrassé de retrouver des formes altaïques dans le nom du roi des Sakas, Franhrasyan, dans l'*Avesta*, Afrâsyâb, en persan, dans celui du roi des Ghouzzes, Aredjat-

Bible ont confondues avec elles pour des raisons évidentes, alors que le Ἰαπετός de la théogonie hésiodique, dont le nom

aspa, en zend, Ardjàsp, dans l'épopée du xe siècle; dans Khôsnawàz, nom du khaghan des Ephtalites, à l'époque beaucoup plus tardive des Sassanides; le fait est évident; il n'empêche que la présence des formes telles que Karakhan, Alkous, de bien d'autres, comme noms de Touraniens, sous la plume de Firdausi, dans la seconde moitié du xe siècle, montre que la tradition de l'épopée était que les soldats d'Afràsyàb étaient des Turks de pure race. Afràsyàb, d'ailleurs, dans la légende avestique, est l'un de ces sorciers touraniens, dont l'effroyable magie mettait en déroute de puissantes armées; son palais souterrain, quelque part en Asie Centrale, ou en Chine, rappelle étrangement le palais enchanté où Aladin s'en va quérir la lampe merveilleuse qui soumet à ses désirs les esclaves du Rokh : « Du palais de Fràsyàp, dit le *Grand Boundahishn* (de mon manuscrit, page 269), il est dit (dans l'*Avesta;* cf. *Hôm Yasht* 7 (20) et *Aôgemaïdé,* 60) qu'il a été construit sous la terre par sorcellerie; il est illuminé, si bien que la nuit y est aussi claire que le jour; il y coule quatre rivières, d'eau, de vin, de lait et de miel; il y a placé les sphères du soleil et de la lune dans leur révolution; la hauteur de ce palais est de mille fois la taille d'un homme de stature moyenne. » Il n'y a guère à douter que cette description du palais souterrain d'Afràsyàb ne soit un souvenir assez précis de l'hypogée de la montagne Li-shan, où fut inhumé, pour bien peu de temps, pour quatre ans, en 210 avant J.-C., le premier Empereur, Thsin-shi-hoang-ti, dans lequel ce puissant monarque avait fait placer, au témoignage des historiens chinois, des objets singuliers, qui faisaient de son tombeau un microcosme, dont la voûte azurée figurait le ciel avec ses astres, le sol, d'une coulée de bronze, la terre noire, avec ses mers et ses fleuves, figurés par des ruisseaux de mercure, auquel un mécanisme donnait l'apparence de la vie, en le faisant couler en minces filets; la mer entourait le Céleste-Empire, qu'arrosaient les fleuves, à la lueur de puissantes torchères, et l'accès de cette folie funéraire était défendu par des arbalètes tout armées, qui n'empêchèrent point, en 206, que la révolution ne violàt la sépulture du premier Empereur. Il ne manque point, dans la geste avestique, de palais merveilleux; mais tous sont l'œuvre des hommes, non celle des génies, et ils s'élèvent dans les airs, bien loin de s'enfoncer dans les entrailles de la terre; Kang-diz « la citadelle de Kang », si l'on en croit le témoignage du *Boundahishn* (*ibid.*), c'est-à-dire la capitale du Céleste-Empire (*Revue de l'Orient chrétien*, 1930, pages 64 et ssq.), qui fut rasée au sol par Kaï Khosrau, roi de Perse, et petit-fils d'Afràsyàb, jouissait d'un printemps éternel; on voyait dans ses édifices six sortes de poutres, des poutres en or, en argent, en acier, en airain, en cristal, en rubis; au milieu de cette ville, se déroulaient des rues, qui mesuraient sept cents parasanges (environ 3.700 kilomètres); elle avait quinze portes; un homme qui voulait aller de l'une de ces portes à l'autre passait dans son chemin quinze jours, de la longueur d'une journée de printemps. Si merveilleuse que fût Kang-diz, elle était faite pour les hommes, et non par l'œuvre des génies, pour un roi des sorciers; l'extrême longueur de ses rues est encore supérieure à celle (trois jours de marche) qu'un auteur arabe du xive siècle attribue aux voies de Pé-king, mises bout à bout, dans un esprit qui revient à aligner à la suite les unes des autres toutes les voies de Paris (*Patrologia Orientalis,* tome XX, page 185). Le palais de Djamshîd était bien fait de pierres précieuses, mais il était campé sur

paraît bien un emprunt au Sémitisme, par son fils, Prométhée, et son petit-fils, Deucalion, est principalement, dans le concept

l'Albôrdj, et visible, comme le palais de Zohâk, à Babylone, qui avait la forme d'une grue.

C'est un fait remarquable que, dans l'énumération imaginaire des noms des souverains des deux premières dynasties iraniennes, l'on ne trouve que deux rois, Aurvaṭ-aspa-Lohrâsp et Vîshtâspa-Gushtâsp, dont les noms soient des composés possessifs de *aspa* « cheval » et d'une forme adjectivale qui qualifie ce mot. Ces noms appartiennent à la même catégorie que celui de Aredjaṭ-aspa, à la même période, en laquelle la tradition épique de l'Iran passe de la potentialité à la réalité, au milieu d'une extrême confusion des époques, puisque Aurvaṭ-aspa est le père de Vîshtâspa, père de Darius-le-Grand, en même temps qu'il symbolise les rois grecs de Bactriane, qui firent construire le grand temple bouddhique du Nava-vihâra (*Revue de l'Orient chrétien*, 1930, pages 62, 98, 113), puisque Aredjaṭ-aspa est le chef des clans turks qui mirent fin à la puissance hellénique en Asie Centrale. Il ne se peut faire que ce trinôme ait pris naissance autour de Aredjaṭ-aspa, qui serait la traduction iranienne d'une forme altaïque; que des composés de la forme Aredjaṭ-aspa, avec un nom d'animal qualifié par un nom de couleur ou de métal, ce qui revient au même, soient une monnaie courante dans l'onomastique des Turks et des Mongols, c'est un fait bien connu; on les trouve par centaines dans les chroniques chinoises, persanes, arabes; mais il est manifeste que ces formes sont relativement récentes, et qu'elles ne remontent point à une date aussi lointaine que le second siècle avant notre ère, qu'elles sont plutôt mongoles que turkes. L'onomastique des Turks est beaucoup plus ancienne, infiniment plus obscure, partant, que celle des Mongols, dont la formation et la signification des noms propres sont, d'une manière générale, extrêmement claires, ce qui est d'autant plus antinomique que l'idiome des Mongols a conservé des formes beaucoup plus archaïques que la langue des Turks, et qui sont leur origine.

Quoi qu'il en soit de ce problème délicat, dans l'immensité de cette onomastique, pendant vingt-cinq siècles, on ne rencontre jamais un personnage dans le nom duquel entre le mot cheval, *morin* en mongol, *at* en turk, soit isolé, soit en composition. C'est tout juste si, en trente-cinq années, j'ai trouvé, dans un Diwan persan, qui appartient à M. Chester Beatty, le nom d'un Turk, Ikdish, « cheval né de deux parents de races différentes », qui vécut à l'époque mongole. Les raisons de ce fait sont l'obscurité même; l'on n'en peut percevoir aucune, puisque le cheval, dans ces clans de nomades et de cavaliers, était l'auxiliaire immédiat de l'homme, aussi utile, sinon plus, que le taureau et le gerfaut, dont les noms se rencontrent constamment dans l'onomastique des Tonghouzes et des Altaïques. Il n'y a guère à douter que le nom de Vîshtâspa, qui est historique, n'ait été le prototype de ceux de Aurvaṭ-aspa et de Aredjaṭ-aspa, lesquels sont des inventions de la légende de l'Iran, alors que les personnages qui les portent sont des réalités de son histoire. Il se peut que l'application au père de Vîshtâspa, père de Darius-le-Grand, du nom de Aurvaṭ-aspa « celui qui possède des coursiers rapides », se soit trouvée favorisée, ou plutôt qu'elle ait été provoquée par le souvenir optique, par la mémoire visuelle de la représentation plastique du soleil, dont Héliokl̀ès portait le nom, le Phébus-Apollon à la chevelure d'or, debout sur son quadrige, traîné par quatre chevaux rapides.

hellénique, l'ancêtre de la race grecque, à laquelle seule s'intéressaient les Achéens et les Ioniens (1).

Le premier fils de Japhet, dans la *Genèse*, donna deux frères à Ashkanaz : Riphat ריפת Ῥιφάθ et Thorgama Θοργαμά, dans

L'épithète de aurvat-aspa, manifestement, en Perse, ne s'appliquait pas seulement à Apam̃-napat « le Fils des Eaux », le génie du Feu, qui naquit des Eaux supérieures, dans la théogonie védique, qui, dans l'*Avesta*, est devenu le génie des Eaux, tout en demeurant un esprit du Feu, et plus spécialement celui des sources du Tigre, dont le nom perse, *Arvanta, en pehlvi et en persan Arwand, qui est le nom du Tigre, est le sanskrit *arvanta*, le zend *aurvañta*, avec l'épenthèse, tous mots qui désignent un cheval à la course rapide ; cette épithète qualifiait évidemment toutes les divinités dont le char volait dans le ciel, entraîné par des coursiers agiles. Les Parthes se souciaient fort peu du nom du souverain grec qui était tombé à Bactres sous les coups des Turks, et qui avait reçu, à la place de l'Iran, le choc des hordes altaïques ; mais le fait que ce monarque n'appartenait pas à la race des princes d'Ecbatane, ou à celle des Achéménides, fut la cause qu'ils laissèrent subsister son souvenir sous la forme de la traduction en langue perse de l'une des caractéristiques essentielles de la divinité hellénique dont l'image était gravée au revers de ses monnaies : ce en quoi il fut plus heureux que Cyaxare, qu'Astyage, que Cyrus, que Xerxès, dont l'on chercherait en vain la plus lointaine mention dans la geste héroïque de l'Iran. J'ai expliqué autre part les raisons de cette exclusive, qui est, si je ne me trompe, un fait unique dans l'histoire des hommes. Quant au nom de Aredjat-aspa, il a visiblement été refait d'après l'analogie immédiate de ceux de ses adversaires iraniens, Aurvat-aspa, qu'il massacre à Bactres, et Vishtâspa, qui met un terme définitif, jusqu'aux invasions des Ephtalites, à l'époque des Sassanides, à l'offensive de Touran contre Iran.

(1) Les étymologies de Ἰαπετός par le grec ou l'indo-européen, tant celles des grammairiens helléniques que les suggestions des philologues, sont toutes plus impossibles les unes que les autres, pour toutes sortes de raisons phonétiques, en particulier, celle qui veut y voir une variante inexistante, Iapetor ou Iaopetor, du nom de Jupiter. Encore faudrait-il, si l'on voulait en tenter une nouvelle et inédite, qui jouisse de quelque vraisemblance, chercher un composé indo-européen, dont le second élément serait *-pati* « maître », mais *[sva]ya[m]-pati, « qui est tout-puissant de par soi-même » est tout aussi invraisemblable, pour une foule de raisons qu'il est inutile d'exprimer, quoique, à la rigueur, l'irrégularité ne soit pas beaucoup plus choquante que dans ἵππος, qui est certainement pour ἔππος. Sans être très satisfaisante au point de vue sémantique, l'étymologie du nom de Japhet par l'hébreu fait rentrer le nom du fils de Noé dans une forme connue ; יֶפֶת de nos manuscrits est à corriger en יַפֵּת « il a étendu sa demeure », du verbe פתה, comme le montrent les leçons Ἰάφεθ des *Septante*, et nom Ἰέφεθ, Ἰάφεθος de Flavius Josèphe, et nom Ἰέφεθος ; d'où il semble que le nom de Ἰάπετος, mais non sa fonction, comme la légende du déluge de Deucalion et de Pyrrha, soit un emprunt très ancien au Sémitisme, pour qualifier les races qui ne sont issues ni de Cham, ni de Japhet. Le groupe Iapetos-Callirhoê est plus ancien, qui crée l'humanité, et antérieur à celui de Kronos-Rhéa, qui donne naissance à ses dieux.

lesquels il faut reconnaître, à mon sens, des personnifications symboliques, à la manière d'Evhémère, des clans altaïques, lesquels, aux VIIIe-VIIe siècles avant l'ère chrétienne, firent une répétition générale des grandes offensives contre l'Occident, qui amenèrent Attila sous les murs de Paris, beaucoup plus tard, les Mongols de Tchinkkiz Khaghan à Moscou, à Kief, à Baghdad, à Damas.

C'est un fait assez remarquable que le premier de ces noms soit dans une relation immédiate avec celui des monts Ripées ou Riphées τὰ Ῥιπαῖα ὄρη ou τὸ Ῥιπαῖον ὄρος des géographes grecs, sans que l'on puisse indiquer la forme originelle de ce vocable, lequel désigne toutes les montagnes de l'Hyperborée dans la contrée des Scythes, l'Oural confondu avec l'Altaï, suivant les errements des auteurs de l'Antiquité.

(*A suivre.*)

E. BLOCHET.

MÉLANGE

UN VOYAGE INÉDIT DU PÈRE SICARD
A LA MECQUE EN 1724

Le recueil intitulé : *Lettres édifiantes*, si connu de tous et si souvent consulté par ceux qui s'adonnent aux études concernant l'Orient, l'Extrême Orient ou le Nouveau Monde, pourrait aussi être appelé ou porter en sous-titre : Recueil d'observations et de mémoires scientifiques divers. Il constitue, en effet, pour les régions dont il est parlé en ces lettres, une véritable mine de renseignements de toutes sortes. Nombreux sont les savants et les érudits qui l'ont utilisé; il fournit encore de nos jours de précieuses ressources pour maints travaux. Pour ne parler que de l'Égypte, les lettres du Père Sicard furent souvent un guide dont se servit Mariette, elles l'aidèrent parfois à déterminer la place de certains monuments. Et tout encore de ces lettres n'a pas toujours été publié, certaines d'entre elles, soit en totalité, soit en partie, étant regardées comme n'offrant que peu d'intérêt pour les lecteurs, ou encore leur publication étant estimée inopportune.

C'est ce qui est advenu, semble-t-il, pour le récit d'un voyage du Père Sicard qu'il ne dut pas pourtant manquer de rédiger comme il a rédigé celui qu'il fit au Sinaï. Ce voyage, il est vrai, bien qu'étant à la fois comme celui qu'il fit à la célèbre montagne, une excursion scientifique et un pèlerinage, ne comportait peut-être point, aux yeux de ceux qui publièrent les lettres, l'épithète qui les qualifie. Il s'agit, en effet, d'un voyage à la ville sainte des musulmans, à La Mecque, voyage qui se fit dans

des conditions aussi singulières que le but à atteindre était curieux et précieux pour l'érudition.

Le récit de ce voyage nous a été conservé dans un manuscrit qui se trouve aujourd'hui à la Bibliothèque de Saint-Pétersbourg. Il est placé sous le numéro 105 dans le catalogue de Zaluski. Ce catalogue en résume le contenu par le titre suivant : *Voyage au Levant fait en 1721 par le Père Claude Sicard avec son compagnon le R. P. François de Sales de Girmont, religieux du Tiers Ordre de Saint-François.* Ce titre est inexact. Il ne correspond pas au titre que porte le manuscrit lui-même, ni à la réalité historique, ni au contenu de notre manuscrit. Ce dernier porte comme seul titre : *Voyage du Levant.* Puis, au-dessous de la première division de l'ouvrage en livres, qui est celle du livre premier, on lit : *Du départ de l'auteur en 1721 avec son compagnon le Révérend Père François de Sales de Girmont, religieux du Tiers Ordre de Saint-François, province de France et de Lorraine.* Cet auteur n'est point le Père Sicard, qui se trouvait alors en Égypte depuis 1706, mais un tiers, qui ne se nomme point, religieux lui aussi du Tiers Ordre de Saint-François et comme le Père François de Sales de Girmont, de la même province de France et de Lorraine.

Partis de Provence le 21 février 1721, notre auteur anonyme et le Père François de Sales de Girmont allèrent s'embarquer à Livourne après être passés à Rome où ils reçurent leur mission de la Propagande. Ils prirent la mer le 12 août et arrivèrent à Alexandrie le 4 septembre. Le Père François de Sales poursuivit alors sa route jusqu'à Saïda en Syrie, notre auteur demeura à Alexandrie. Après ces dates, ces indications que nous lisons au début du manuscrit, avec une grande abondance de récits sur les incidents de la navigation et de la vie à bord du navire, on s'attendrait de la part de l'auteur arrivé au terme de son voyage, à quelques détails sur le but de celui-ci : son ministère, sa mission proprement dite. Il n'en est rien. Tout ce qu'il voit, ce qu'il entend, le saisit et le prend tout entier et il a hâte de faire partager à autrui l'étonnement qui est le sien en transcrivant ce dont il est le témoin. Çà et là, il nous fera connaître, au cours de son travail, les différents lieux où il a séjourné,

mais ce ne sera jamais qu'en passant (1). Il est avant tout impatient de retracer, de décrire le monde nouveau qui s'est ouvert devant lui. Mœurs, usages, faune, flore, religion, gouvernement, administration, politique, histoire, géographie, archéologie, exégèse, il écrit sur tout cela en soixante chapitres. Et il entreprend même de longs voyages parfois pour aller recueillir de quoi faire de nouveaux récits. Il a fait le voyage du Sinaï, il a fait aussi celui de La Mecque et c'est à ce propos qu'intervient le nom du Père Sicard qui fut son compagnon de route avec le chancelier du consulat de France au Caire.

Parmi les rares chrétiens d'Occident qui avaient visité La Mecque à cette époque, quatre seulement sont signalés : l'italien Ludovico Bartema qui fit le voyage en 1503 (2), le français Vincent Le Blanc en 1568 (3), l'allemand Jean Wild en 1607 (4) et l'anglais Joseph Pitts en 1680 (5). Les deux premiers s'y rendirent attirés par l'intérêt, l'un par celui de la science, l'autre par celui du négoce. Ces buts cependant n'étant pas suffisants pour qu'il leur fût permis à eux chrétiens de visiter La Mecque, ils durent se déguiser et se joindre à l'un des pèlerinages annuels. Ludovico Bartema endossa le costume d'un soldat mamluk avec la complicité d'un capitaine de cette troupe dont il acheta la faveur; Vincent Le Blanc revêtit la livrée du

(1) Il résida tour à tour à Alexandrie et au Caire; il résida aussi à Alep d'où il fit un voyage à Bagdad. Au Caire il habitait chez le consul M. de Crémery. Il y avait à cette époque un consul au Caire et un vice-consul à Rosette et à Alexandrie. Il fit aussi partie d'une mission envoyée en Éthiopie sous Innocent XIII, mais celle-ci échoua en route, elle fut attaquée par les musulmans à Souakîm et dut rebrousser chemin.

(2) *Navigation and Voyages of L. Vertomanus.* Hakluyt's Collection of Early Voyages, London, 1809.

(3) *Les voyages fameux du sieur Vincent Le Blanc marseillais,* Paris (Bergeron).

(4) J. Wild, *Neue Reysbeschreibung eines gefangen Christen... insonderheit von der Türcken und Araber jarlichen Walfarht von Alcairo nach Mecha,* etc. Nuremberg, 1613.

(5) J. Pitts, *Faithful Account of the Religion and Manners of the Mahometans,* 1810. Après le voyage de Pitts, on ne relève le nom d'aucun autre voyageur durant le XVIIIe siècle et le premier signalé qui pénétra dans La Mecque à sa suite est le célèbre Badia y Leblich plus connu sous le nom de Ali bey el Abassi. Cf. *Voyages d'Ali Bey el Abassi en Afrique et en Asie pendant les années 1803-1807.* Paris, 1814. Puis vinrent après lui Seetzen, Burckhardt et le dauphinois Léon Roches.

pèlerin sous la protection d'un de ses nationaux renégat dont il fit la connaissance à Damas. Jean Wild et Joseph Pitts allèrent à La Mecque contraints; ils y furent conduits comme esclaves. Tous deux avaient été capturés, l'un par les Turcs dans une guerre contre la Hongrie; l'autre par les corsaires de la côte barbaresque dans un voyage et ils avaient été ensuite vendussur le marché. Leurs acquéreurs s'étant rendus en pèlerinage à La Mecque, ils firent partie de la suite de serviteurs qui les accompagnaient. Les chrétiens, en ce cas, étaient admis à pénétrer dans la ville sainte.

L'auteur de notre manuscrit, le Père Sicard et le chancelier du consulat de France du Caire firent un voyage dans des conditions qui ressemblent à la fois à celles de l'Italien et du Français et à celle de l'Allemand et de l'Anglais qui les avaient précédés en ces parages. Malheureusement, ce que nous dit notre manuscrit de ce voyage nous permet seulement de faire cette comparaison. L'auteur toujours possédé par la fièvre de décrire lieux, monuments, cérémonies, oublie presque au cours de son récit de nous parler de ses deux compagnons. Nous rapportons ci-après quelques anecdotes qu'il nous raconte sur ces derniers. Nous omettons les descriptions de La Mecque, de la Kaaba et des différentes cérémonies du pèlerinage. Ces descriptions précieuses au début du XVIIIe siècle pour l'occident qui les ignorait, sont aujourd'hui connues de tous. Notons toutefois qu'elles correspondent fidèlement à la réalité et concordent avec tout ce que les voyageurs les plus récents et les plus autorisés en ont rapporté.

A la fin du chapitre XXV de notre manuscrit où est exposée la manière de voyager en caravane, l'auteur s'exprime comme il suit (1) : « J'ai fait cette petite description pour éviter la répé-« tition dans les différentes caravanes où je me suis trouvé et « je commence mon voyage à La Mecque. »

(1) L'orthographe de notre manuscrit étant des plus fantaisistes et sans uniformité, nous avons rétabli l'orthographe moderne.

CHAPITRE XXVI

« De la descente de la veste de Mahomet du Château et de la « sortie de l'Émir Hadj.

« Tous les francs qui habitent le Levant appellent veste de « Mahomet tous les présents que le Grand Seigneur envoie tous « les ans à La Mecque. On les travaille dans le Château du « Caire, car Le Caire envoie les ornements pour La Mecque « et de l'argent pour Médine. Lorsque le temps, auquel la « caravane doit partir pour La Mecque, est arrivé, on porte « ces présents du Château par la ville à la maison de « l'Émir Hadj en grande pompe. On appelle Émir Hadj le chef « de la caravane des pèlerins de La Mecque.

« Avant que d'entrer dans le détail de ce pénible voyage, il « est bon que j'avertisse le lecteur de la manière dont l'auteur « a pu y être admis, vu que toutes nos provinces avouent que « les chrétiens ne peuvent avoir entrée dans cette ville. Mais, « c'est sans fondement puisque les esclaves sont tous chrétiens « et que sans parler de beaucoup de Turcs qui en avaient qui « plus, qui moins, le seul chef de la caravane en avait quatre- « vingts au nombre desquels j'étais et voici comment.

« Le Révérend Père Sicard, jésuite missionnaire depuis « vingt ans dans le Levant, habile théologien et très versé dans « la langue arabique et le sieur Ilyon de Paris, chancelier pour « lors au grand Caire et aujourd'hui vice-consul à Rosette, « ayant conjointement concerté le dessein de pouvoir nous « transporter à La Mecque avec la caravane qui part tous les « ans du Caire, mais trouvant l'entreprise non seulement dif- « ficile, mais comme impossible, nous ne laissâmes pas que « d'en tenter les moyens. Ce qui nous flattait dans notre dessein, « c'est qu'ayant appris que Serquaire bey du Caire était choisi « pour la conduite de la caravane, et ne nous étant pas tout à « fait inconnu pour avoir mangé différentes fois avec lui chez « Monsieur de Crémery consul pour lors au Caire, nous lui en « fîmes la proposition qu'il rejeta aussitôt, alléguant qu'il n'y « allait rien moins que de sa tête et qu'il était fort surpris de « la proposition extravagante que nous lui faisions. Nous ne

« perdîmes pas pour cela courage, au contraire; le Révérend
« Père Sicard après plusieurs tentatives lui dit qu'il ne courait
« aucun risque, puisque nous n'avions formé ce dessein que
« dans la résolution de l'accompagner comme esclaves. A ces
« paroles, il se mit à sourire, ne pouvant se persuader que
« nous voulussions nous humilier jusqu'à ce point. Cependant,
« voyant que nous lui parlions sérieusement, il nous donna
« parole en mettant la main droite sur son turban, qui est
« parmi eux un serment de la vérité qu'ils assurent. Il se
« resouvint si bien de sa parole, que deux jours avant le départ
« de la caravane il nous fit à savoir de prendre l'habit d'esclave
« et de nous transporter à son palais où nous fûmes agréable-
« ment reçus, ayant déclaré aux officiers de sa maison, pour
« lever tout soupçon, qu'il avait acheté trois esclaves francs
« qui l'accompagneraient dans son voyage de La Mecque. Et il
« nous fournit agréablement toutes les choses nécessaires, ce qui
« nous donna lieu d'avoir toutes choses comme je vais en faire
« le récit et je commence par la cavalcade qui se fit au Caire
« avant le départ l'an 1721, le mardi 9 mai, en cet ordre. »

Et ici, l'auteur décrit le défilé solennel qui traverse les rues du Caire, dans lequel apparaissent tous les présents envoyés à La Mecque et qui annonce le départ incessant du pèlerinage, puis il poursuit : « Le vendredi 12 mai, jour de dimanche pour
« eux, notre Émir Hadj après avoir assisté à la prière de la
« mosquée, partit avec toute sa famille de la ville du Caire et
« nous campâmes sous des tentes, mais tout proche de la ville.
« Ce qui nous embarrassait le plus, c'est que nous trois ayant
« fait une petite provision de vin pour boire à la sourdine et
« ayant envoyé son intendant pour voir si tous ses officiers et
« esclaves avaient toutes les choses nécessaires, nous étions
« pour lors dans une grande appréhension qu'il ne vînt visiter
« nos trois outres de vin qui étaient toute notre provision. Mais
« nous fûmes bientôt revenus de notre crainte, s'étant contenté
« de demander à un chacun de nous si rien ne nous manquait.
« Pour lors nous aurions bien souhaité de l'avoir augmentée
« du double; mais la chose était impossible pour lors. Deux
« jours après, nous campâmes à la Birque qui est un grand
« étang éloigné d'environ douze milles du Caire sur le chemin

« de Suez. Ce lieu est le rendez-vous de toute la caravane; « nous en partîmes le lendemain.

« Voici la relation de combien il y a de gîtes du Caire à La « Mecque et combien de jours on demeure et combien il y a « d'heures de chemin et à quels gîtes il y a de l'eau douce ou « amère pour ceux qui veulent faire ce voyage. C'est le Révé- « rend Père Sicard qui pendant notre voyage s'est étudié à en « faire une juste description, aidé qu'il était de la langue ara- « bique qu'il possédait parfaitement (1).

« Du Caire à la Birque, on compte quatre heures; il y a de « l'eau douce.

« De la Birque jusqu'à Misana c'est-à-dire : citerne, il n'y a « point d'eau.

« De Misana jusqu'à Kalaat Aadgeroud, qui veut dire : château « des sablonnières, douze heures et demie; il y a de l'eau amère.

« Du château des sablonnières jusqu'à Navatir, sept heures « et demie; il n'y a point d'eau ».

« De Navatir jusqu'à Bastagara, dix heures; il n'y a point « d'eau et le chemin est très mauvais.

« De Bastagara jusqu'à Kalaat el Nahhad, c'est-à-dire : « château des palmes, quinze heures; on y demeure un jour; « il y a de l'eau douce.

« Du château des palmes jusqu'à Abiar Alaïna, quatorze heu- « res; il n'y a que de l'eau amère.

« De Abiar Alaïna jusqu'à Sath el Akaba, c'est-à-dire : pla- « nure de colline, quinze heures; il n'y a point d'eau.

« De Sath el Akaba jusqu'à Kalaat el Akaba, c'est-à-dire : « château de la colline, c'est le bord de la mer Rouge; il y a « seize heures, on y demeure deux jours et demi; le chemin est « très mauvais; il y a de l'eau douce.

« Du château el Akaba jusqu'à Dar el Khamar, six heures « et demie; il n'y a point d'eau. Dar el Khamar veut dire : dos « d'âne, et c'est comme en Italie la montagne où est une hôtel- « lerie appelée Scarga l'asino.

(1) Bien que nous ayons rétabli l'orthographe moderne pour le texte du récit, nous avons reproduit l'orthographe des noms propres de lieu. On es identifiera aisément, soit par la traduction qui en est donnée parfois, soit par le fait que le trajet décrit est celui qui est encore suivi de nos jours.

« De Dar el Khamar jusqu'à Scarafe Benigateie, quatorze « heures; il n'y a point d'eau.

« De Scarafe Benigateie jusqu'à Magare Chovaib, c'est-à-dire : « grotte de Jetro, quatorze heures; il y a de l'eau douce. C'est « là le pays des Madianites.

« De Magare Chovaib jusqu'à Eyoum el Kaseb, quatorze heures « et demie; l'eau y est douce. C'est en cet endroit que les filles de Jetro voulant abreuver leur bétail, et les bergers les en « voulant empêcher, Moïse les protégea et défendit contre ceux « qui les voulaient empêcher de prendre de l'eau.

« De Eyoum el Kaseb jusqu'à Kalaat el Moilah, c'est le bord « de la mer, il y a quinze heures; on y demeure deux jours et « demi; il y a de l'eau douce.

« De Kalaat el Moilah jusqu'à Castel, onze heures; il y a de « l'eau amère.

« De Castel jusqu'à Kalaat Ezlem, quinze heures et demie; il « y a de l'eau amère.

« De Kalaat Ezlem jusqu'à Istanbel Antir, quatorze heures; « il y a de l'eau douce.

« D'Istanbel Antir jusqu'à Kalaat el Voudge, c'est-à-dire : « château de la face, treize heures et demie; il y a de l'eau « douce.

« De Kalaat el Voudge jusqu'à Ekre, seize heures; il n'y a « que de l'eau amère.

« De Ekre jusqu'à Hank Krue, c'est-à-dire : golfe, douze « heures et demie; il n'y a point d'eau.

« De Hank Krue en allant à Khaure, treize heures, il n'y a « que de l'eau amère; on entre dans le territoire de La Mecque.

« De Khaure jusqu'à Nabte, quinze heures; il y a de l'eau « douce. C'est de là que viennent les Arabes nabathéens : « *Eurus* « *ad auroram Nabathaque regna recessit.* »

« De Nabte jusqu'à Hazire, treize heures et demie; il n'y a « point d'eau.

« D'Hazire jusqu'à Jambouch, c'est-à-dire : fontaine, qua- « torze heures et demie; on y demeure deux jours et demi; « il y a de l'eau douce.

« De Jambouch jusqu'à Soucaïfe, treize heures; il n'y a point « d'eau.

« De Soucaïfe jusqu'à Bedr Hunein, c'est-à-dire : lune de « Hunein, huit heures; il y a de l'eau douce. Hunein était « un homme qui faisait voir la lune dans son puits.

« De Bedr Hunein jusqu'à Sibil el Mouhsin, c'est-à-dire : « chemin de bienfait, quatorze heures ; il y a de l'eau douce.

« De Sibil el Mouhsin jusqu'à Rabii, dix-sept heures; il y a « de l'eau douce. Rabii est un lieu sacré, c'est-à-dire où il ne faut « point entrer, sans être bien préparé et purgé de tout péché, « d'où vient qu'il y a deux lieux qu'on appelle Karamein, les « lieux sacrés, savoir : La Mecque et Médine, c'est-à-dire que « ce sont deux lieux saints où l'on se doit bien garder de mettre « le pied, qu'on ne soit lavé de tout péché.

« De Rabii jusqu'à Kavodire, quinze heures; il n'y a point « d'eau.

« De Kavodire jusqu'à Bir el fun, quatorze heures; il y a de « l'eau douce.

« De Bir el fun jusqu'à Vati Fatima, quatorze heures; il y a « de l'eau douce.

« De Vati Fatima jusqu'à La Mecque, six heures.

« Durant le voyage de cette grande caravane, rien ne se « passa de particulier, etc. ».

L'auteur en cet endroit, après avoir fait un long récit sur une dispute qui éclata entre chameliers avec des considérations sur la voix du sang, énumère ensuite les différentes routes du monde musulman qui conduisent à La Mecque, puis il raconte la prière de l'Émir Hadj à la Kaaba et sa propre déception à ce sujet. « Les musulmans, dit-il, ont une vénération pour La « Mecque, non seulement pour ce que Mahomet y est né, mais « encore principalement pour les temples de Kaabe, c'est-à-dire : « maison carrée, qu'ils croient que tous ceux qui ne sont pas « mahométans ne sont pas dignes d'y venir. C'est pourquoi ils « ne leur permettaient pas autrefois d'en approcher même de « quelques journées, et si un chrétien ou autre non mahométan « eût été surpris sur cette *terre sainte*, il aurait été brûlé sans « rémission. Mais aujourd'hui, ils ne sont pas si scrupuleux, « permettant aux chrétiens esclaves d'entrer jusque dans la « ville, avec cette réserve de ne point approcher du Kaabe, « sous peine du feu ou se faire Turc dans le moment. Le seul

« Émir Hadj ayant seulement le pouvoir d'en faire entrer trois;
« l'un pour étendre le tapis sur lequel il s'agenouille, l'autre
« pour lui mettre un carreau de velours et le troisième pour lui
« présenter son livre de prières. Et aussitôt que cela est fait,
« on a grand soin de les faire sortir sans leur donner le temps
« de rien examiner. Nous nous attendions tous trois à faire cet
« office ou au moins à le desservir, mais inutilement. Voici
« donc ce que j'ai pu en découvrir et ce que j'en ai appris, etc. »

Et notre auteur, sans trop de suite, nous décrit La Mecque, la pierre noire, nous explique les différentes obligations imposées aux pèlerins, nous entretient du tombeau de Mahomet à Médine, de la caravane envoyée par l'Aga du Caire pour porter des rafraîchissements au pèlerinage lors de son retour, de la rareté de l'eau sur le parcours du voyage, des vents chauds du désert et de leurs méfaits, et à ce propos il nous raconte la crainte dont il fut saisi un jour. « Dans ce voyage on trouve peu d'eau
« et encore elle est mauvaise. Pour des rafraîchissements on y
« en trouve point et on ne mange que ce qu'on a apporté. Mais
« ce qui est de plus fâcheux, en ce voyage, ce sont certains vents
« chauds qui ôtent la respiration et font mourir en peu de temps
« beaucoup de monde. Et en un jour, il est mort plusieurs cen-
« taines de personnes de ce vent, et que moi-même j'eus grand
« peur d'être du nombre aussi bien que le sieur Ilyon. Ce qui
« n'aurait pas manqué de causer bien du tumulte, d'autant que
« nous aurions été parfaitement bien reconnus, l'un et l'autre
« ayant un crucifix et une image de la Vierge marquée sur le
« bras, n'étant pas toujours à la suite de l'Émir Hadj, nous en
« étant séparés pour quelque temps afin de pouvoir sans être
« aperçus profiter du vin que nous avions conduit avec nous, y
« ayant défense à tous les pèlerins d'en avoir. »

Cette alerte de l'auteur fut, on le voit, sans conséquences. Il échappa à l'haleine brûlante et mortelle des vents du désert, sa prévoyance, semble-t-il, en vue des rigueurs de la soif lui sauva la vie. Et de plus belle, il continue à nous conter ce qu'il a vu : c'est le tombeau d'Ève, ce sont les décorations intérieures et extérieures de la Kaaba, c'est enfin une entrevue avec l'Émir Hadj au moment de se rendre à Médine et la visite du tombeau de Mahomet. « Notre Émir Hadj, écrit-il, après être resté trois

« jours à La Mecque, prit ensuite la résolution de se rendre à « Médine, sur les grands empressements qui lui furent faits de « la part des principaux de la caravane et l'on ne s'écartait que « de deux journées de la route que nous avions prise pour nous « rendre à La Mecque. Pour lors, le Révérend Père Sicard lui « représenta avec douceur qu'après un si long et pénible voyage, « nous avions toujours eu l'espérance en sa Hautesse : après « toutes les marques d'amitié qu'elle nous avait données, nous « n'aurions jamais cru qu'elle nous aurait privés de voir la « mosquée de La Mecque qui était l'unique motif de notre « voyage et que nous avions lieu de craindre qu'elle n'en usât « de même à notre arrivée à Médine. Sa Hautesse se mit à « sourire, témoignant néanmoins que c'était par mégarde et « faute de s'en être souvenue, mais que pour Médine il n'en « serait pas ainsi et qu'à notre arrivée en cette ville, il priait un « de nous trois de lui en rafraîchir la mémoire. Ce que nous ne « manquâmes pas de faire et elle nous procura le plaisir de voir « la mosquée où est le sépulchre de leur prophète en se servant « du moyen dont j'ai déjà parlé.

« Médine est à six journées de La Mecque sur le chemin de « Damas, éloignée de la mer Rouge de trois journées. Son port « s'appelle Jambo qui est une petite ville de même façon et « grandeur que Gedda. Médine est grande comme la moitié « de La Mecque, mais elle a un faubourg qui est aussi « grand que la ville. Environ vers le milieu de la dite ville, il « y a une mosquée et ce fut dans cette mosquée que nous « entrâmes tous trois avec l'Émir Hadj. J'étais muni du tapis « dont j'ai parlé ci-devant que j'étendis selon les ordres qui « m'en étaient donnés auprès du sépulchre de Mahomet pour « ce que sa Hautesse y fît sa prière. Mais ce sépulchre étant « dans une tourette ou petit bâtiment rond couvert d'un dôme « que les turcs appellent *turbé,* quoique je tournais deçà delà « le dit tapis, il me fut impossible de pouvoir découvrir de quelle « matière il était composé, ayant néanmoins plus de facilité « que le sieur Ilyon qui avait le carreau et que le Révérend « Père Sicard qui lui présenta le livre de prières. A peine cette « cérémonie fut-elle achevée, qu'à peine nous donna-t-on le « temps de nous retirer. Ce que nous y avons remarqué est que

« ce bâtiment est tout ouvert depuis le milieu jusqu'au dôme « et, tout à l'entour, il y a une petite galerie, etc. »

L'auteur revenant ensuite sur l'une des cérémonies du pèlerinage de La Mecque nous raconte les sacrifices des moutons à Arafat le jour de Baïram et il nous signale à cette occasion un miracle qui s'accomplit tous les ans pour cette fête et dont il a été le témoin. « Les pèlerins sacrifient dans la plaine plus de « quatre cent mille moutons, notre Émir Hadj en ayant fait lui « seul sacrifier dix mille, et y demeurent jusques environ vers « le midi du troisième jour du dit Baïram qu'un chacun com- « mence à déloger pour s'en retourner à La Mecque. La nuit « d'après que les pèlerins se sont retirés, il tombe une pluie « avec une telle impétuosité qu'il semble que ce soit un déluge « et dont il se fait un torrent qui lave tout le sang des sacrifices « et emporte tous les os qui étaient demeurés dans la plaine, « soit que cela se fasse naturellement ou par la ruse de l'ennemi « du genre humain, qui excite cette pluie pour confirmer ces « infidèles dans leurs erreurs, leur persuadant que Dieu envoie « cette pluie pour leur témoigner par un tel signe que leur « sacrifice est agréable à sa divine Majesté, Dieu le permettant « par un secret de sa Providence éternelle que nous devons « plutôt adorer en toute humilité, que l'éplucher trop curieuse- « ment. Quoi qu'il en soit, cela est d'autant plus remarquable, « que le sacrifice ayant été fait le matin du premier jour du « Baïram, cette pluie ne tombe que la nuit d'après le troisième « jour. Outre que le dit Baïram recule tous les ans de dix jours, « faisant tout le tour de notre année solaire dans l'espace d'en- « viron trente-cinq ans, néanmoins la pluie vient toujours la « nuit d'après le troisième jour, comme nous l'avons vue et on « tient pour certain qu'elle n'a jamais manqué à pareil jour. »

Après cette anecdote, sans jeter un regard rétrospectif sur le voyage qu'il vient d'achever, sans même avoir un souvenir pour ses compagnons de route, il termine son récit, mais pour se lancer dans un nouveau voyage. « Voilà, dit-il, tout ce que « j'ai pu remarquer de plus particulier dans ces grandes cara- « vanes; je vais maintenant faire la description de mon voyage « du Caire au Mont Sinaï. »

Comme nous l'avons dit, ce manuscrit resté inédit jusqu'à

nos jours n'offre plus l'intérêt qu'il eut jadis au temps de sa rédaction au XVIIIe siècle. Il ne demeure pas moins, à côté d'une foule de documents de même nature émanant de missionnaires, un nouveau témoignage de l'aide apportée à la science par ces derniers. Il a attiré notre attention à cause de la personnalité du Père Sicard dont le nom reste attaché à toutes les études intéressant l'Égypte et surtout à cause de son voyage à La Mecque dont il rédigea certainement un récit qui ne nous est pas parvenu comme il en a rédigé l'itinéraire qui nous a été transmis. Cependant si nous ne possédons pas la lettre de ce récit, nous en retrouvons au moins le fond dans notre manuscrit, peut-être même l'y avons-nous seulement démarquée.

Cette supposition n'est pas simple conjecture; l'anonymat derrière lequel se cache notre auteur n'en est ni la cause ni le prétexte. L'examen du manuscrit lui-même comparé aux récits du Père Sicard semble la rendre vraisemblable. Dans les quarante-cinq premiers chapitres où notre manuscrit nous entretient de l'Égypte, nous relevons quinze d'entre eux pour lesquels toutes les lettres du Père Sicard ont été mises à contribution. En outre, l'ordre suivi dans la rédaction du manuscrit est celui-là même des lettres du Père Sicard; de plus, nombre de passages sont empruntés presque littéralement; enfin il n'est pas jusqu'à certaines comparaisons de langue faites avec le provençal par le Père Sicard natif d'Aubagne-en-Provence qui sont faites identiques par notre tertiaire lorrain originaire des environs de Nancy. On ne saurait voir là assurément une rencontre fortuite, un pur hasard. Il apparaît plutôt que la communauté de dangers et de fatigues vécue par notre auteur avec le Père Sicard, durant trois longs mois sur la route de La Mecque, engendra chez lui, quand il prit la plume, un esprit de communauté de bien. Ce qui est advenu pour les lettres que nous connaissons, ne s'est-il pas produit pour celles que nous ne connaissons pas? L'auteur du manuscrit nous autorise par son procédé et son silence à nous poser la question et il semble que sa solution par l'affirmative n'est point téméraire.

M. CHAINE.

BIBLIOGRAPHIE

Miguel Asin Palacios, *El Islam Christianizado*. Grand in-8°, 544 pages, 2 cartes, 2 gravures. Madrid, 1931, Editorial Plutarco.

L'islam, en tant qu'hérésie chrétienne, a bénéficié sans peine de tout l'acquit des Arabes chrétiens de Mésopotamie, de Syrie, du Sinaï, du Qatar, de l'Oman, du sud de l'Arabie, convertis en bloc à l'islam, comme il bénéficiait des revenus ou des biens des tributaires ou des vaincus; mais, tandis que les musulmans énumèrent avec complaisance l'or, l'argent, les vêtements précieux, les revenus qu'ils se sont attribués, ils laisseraient volontiers croire que les idées religieuses, philosophiques, scientifiques, sont sorties de leur propre fonds par une sorte de génération spontanée.

Dans le cas particulier de la mystique musulmane (soufisme) on peut, croyons-nous, la rattacher à la mystique gréco-nestorienne, orthodoxe ou hétérodoxe (panthéisme), lui attribuer ensuite une évolution qui lui est propre sous l'influence de grands mystiques musulmans, de race et de formation diverses, pour revenir ensuite, par l'intermédiaire de l'Espagne, influencer peut-être le christianisme.

De nombreuses études sur la mystique musulmane (soufisme) ont déjà été publiées par beaucoup d'orientalistes, comme MM. Asin, Blochet, Massignon. Ce qui caractérise celle-ci et qui en fait le mérite, c'est que M. Asin a su limiter son sujet, et par suite le traiter à fond, en se bornant à l'époque la plus intéressante, du XIIe au XIIIe siècle, lorsque la mystique musulmane vivait de sa vie propre, formée durant plusieurs siècles de réflexion.

Il a eu l'heureuse idée de prendre pour guide un mystique qu'il connaît bien (1), nommé « le rénovateur » de la vie religieuse ou « le maître par excellence », Abenarabi, lequel, né à Murcie, a parcouru le sud de l'Espagne, le nord de l'Afrique et tout le proche Orient, pour mourir à Damas après avoir écrit près de 150 ouvrages (ou même 400) (2).

M. Asin donne la biographie d'Abenarabi (pages 29-118), il expose ensuite, de manière synthétique, la doctrine spirituelle de cet auteur (pages 119-274). Dans une troisième partie (pages 275-518) il traduit des textes extraits de sept ouvrages d'Abenarabi qui justifient la synthèse précédente. Des tables des noms de personnes, de lieux, des mots techniques

(1) Il l'a déjà rencontré quatre fois dans d'autres ouvrages, cf. p. 6, note 1.

(2) Abenarabi avait de qui tenir : L'un de ses oncles maternels, roi de Tlemcen, avait quitté la royauté pour suivre un ermite; un autre passait la nuit debout en prières, p. 34-5.

et un sommaire (pages 519-544) terminent l'ouvrage luxueusement imprimé et dont cent exemplaires numérotés ont été tirés sur papier de fil.

I. — Abenarabi, de la tribu de Hatim el Tai, est né à Murcie le 28 juillet 1164; il s'instruit à Séville, devient secrétaire du gouverneur de cette ville, se marie et enfin, à partir sans doute de 1184, s'adonne au soufisme et fréquente dès lors les ascètes renommés pour leurs miracles; les uns jouissaient des dons mystiques de la bilocation ou de l'incombustion, d'autres pratiquaient la chasteté jusqu'à l'héroïsme, ou vivaient dans les cimetières où ils entraient en communication avec les âmes des défunts qu'ils faisaient apparaître.

Abenarabi était tout spécialement favorisé des apparitions du prophète Chadir que le Qoran associe à Moïse. A partir de 1190, il se met à voyager pour chercher les ascètes (soufis) les plus célèbres, converser avec eux, lire leurs livres et en composer lui-même à toute occasion. On le trouve à Cordoue, Bougie, Tunis, Tlemcen, Fez (après 1201), à la Mecque, à Bagdad (après 1206), en Égypte, dans l'Anatolie, l'Arménie, la Mésopotamie. Il est en relation avec les sultans et se montre le grand ennemi des chrétiens; il se fixe à Damas en 1223, où le Sultan Almalic Almoadam lui permet d'enseigner ses ouvrages, qu'il attribuait parfois aux révélations reçues non seulement de Chadir, mais de tous les prophètes de l'islam, d'Adam à Mahomet. Le cadi de Damas lui faisait une pension et le logeait, les docteurs musulmans de tous les rites le respectaient, le chef des malékites lui donnait sa fille en mariage, il vécut donc heureux à Damas jusqu'au 16 novembre 1240. Son tombeau existe encore dans la mosquée Salihia. Deux de ses fils ont été enterrés près de lui.

II. — M. Asim s'inspire de six des principaux ouvrages de Abenarabi dont deux écrits en Espagne, deux en Asie mineure et deux à Damas vers la fin de sa vie. Ils traitent de l'ascétisme monacal, des faveurs divines (visions, révélations, prodiges), de la vie monastique avec conseils aux novices et aux maîtres, aussi bien pour le matériel (habitation distribution du temps) que pour la vie spirituelle (discipline du novice, initiation, pratiques de dévotions, prières et chant religieux, œuvres de charité, degrés de la perfection).

M. Asin groupe systématiquement en quatorze chapitres les bases de la spiritualité (ascétisme, mystique, grâce), les divers genres de vie spirituelle (érémitique, conventuelle, séculière), le noviciat (clôture, obéissance passive), la méthode ascétique (abandon de la volonté propre, purification, pénitences), les moyens pour atteindre la perfection (examen de conscience, oraison, méditation), le chant religieux, la prière privée, les fruits de la grâce, les charismes, l'intuition mystique, l'extase, le discernement des esprits, l'amour de Dieu et l'union extatique.

Ces titres de chapitres nous éveillent des idées connues. C'est ce que M. Asin met bien en relief; chaque fois qu'il y a lieu, il signale l'origine chrétienne de telle ou telle idée ou pratique, il « christianise l'islam » en le ramenant aux sources chrétiennes.

La similitude du but et de la formation peut quelquefois amener une similitude d'expressions sans qu'on puisse conclure à un emprunt direct; ainsi, dans les longs conseils qu'il donne au novice (pp. 314-325), Abenarabi écrit : « Il faut que le novice se conduise avec son maître comme le cadavre entre les mains de celui qui le lave pour l'enterrer. »

Il semble que les théories du monachisme chrétien oriental : saint Nil, saint Jean-Climaque (cf. page 158) se sont propagées par deux voies, par l'islam et par le monachisme chrétien occidental (saint Bruno, saint Bernard) pour se rencontrer en Espagne (saint Jean de la Croix, sainte Thérèse, saint Ignace) (1). Du moins, au point de vue des temps, sinon de la causalité, ce sont les mystiques arabes qui servent de chaînons du XI[e] au XIV[e] siècle, pour rattacher les mystiques chrétiens orientaux aux principaux des nôtres. M. Asin le fait remarquer par tout l'ouvrage. Voir, par exemple, la pratique de l'examen de conscience particulier et journalier (page 173), de l'oraison et de la méditation (p. 176), l'amour désintéressé de Dieu (page 248), et la place faite à Jésus et à la Vierge comme modèles d'absolue sainteté et de perfection (page 268).

Abenarabi a connu et lu Algazel en attendant qu'il serve lui-même de modèle à ses successeurs.

Les idées de M. Asin sur l'origine chrétienne du soufisme nous plaisent d'autant plus que nous venons de leur apporter un *confirmatur* intéressant dans notre étude sur *la mystique nestorienne et sur la religion et la mystique chez les musulmans*, parue dans le *Muséon*, 1930, pages 85-116; 221-262.

Il resterait encore à mettre en relief le rôle joué, au VI[e] siècle, par les Arabes chrétiens de l'ouest du désert syrien.

F. NAU.

(1) Au point de vue « christianisme », l'histoire de l'Espagne semble être unique : le pays était chrétien tout entier, lorsque, vers 713, douze mille Maures vinrent renverser les rois goths. Beaucoup de chrétiens émigrèrent vers le nord, et les Africains, comme des essaims de sauterelles, vinrent les remplacer dans ces belles régions qui devinrent l'un des paradis de l'islam, où les *Musulmans* vécurent mélangés au reste des chrétiens. Enfin, au XV[e] siècle, le cardinal Ximenès convertit tous les Musulmans. Il commença par réunir « les Alfaquis, qui étaient leurs prêtres et docteurs », et leur fit des présents; il leur donna en particulier « des bonnets d'écarlate qui étaient fort estimés parmi eux ». Ensuite il brûla leurs livres et employa la violence. Comme grand inquisiteur, il opéra aussi contre les juifs et tous les hétérodoxes, de sorte que toute l'Espagne ne compta plus que des catholiques. Parmi leurs descendants, les meilleurs furent les si nombreux moines, prêtres, évêques, théologiens, dont l'Espagne s'enorgueillit, les moins bons firent souche des citoyens d'aujourd'hui. — Cf. *Histoire du cardinal Ximenès*, dans les œuvres de Esprit Fléchier, évêque de Nismes, t. III, Nismes, 1782, pp. 55-8, 63-73, 150-2, 291.

Le directeur-gérant :
R. GRAFFIN.

Typographie Firmin-Didot et C[ie]. — Mesnil (Eure). — 1931.

LA PENSÉE GRECQUE

DANS LE MYSTICISME ORIENTAL

(*Suite*)

La théorie musulmane, suivant laquelle le monde tangible est en perpétuelle « genèse », alors que le monde de la Transcendance est invariablement défini, est un emprunt manifeste au platonisme (1). Le κόσμος, dit Plotin, dans ses *Ennéades* (II, III, 18), est une image perpétuellement imaginifiée, εἰκὼν ἀεὶ εἰκονιζόμενος, perpétuellement renouvelée, ou se renouvelant constamment; ce concept remonte à Platon, qui admet explicitement l'éternité de la « genèse » du κόσμος; d'après le *Timée* (28), le Démiurge est en dehors du monde, en dehors des intelligibles, vers lesquels il se tourne, pour les contempler : « le Démiurge, regardant perpétuellement ce dont l'ipséité demeure éternellement semblable à elle-même, et se servant de ce paradigme ainsi constitué, réalise son idée et sa puissance », en créant le monde, qui est nécessairement bon; dans un autre passage du *Timée* (29), le poète parle du modèle éternel, invariable, toujours semblable à lui-même, que le Démiurge a contemplé pour parfaire son œuvre, et, dans un troisième (31), il affirme que l'univers a été formé comme réplique de la plus splendide des existences, du monde des intelligibles.

Ce Démiurge, manifestement, n'est pas le Un absolu, qui n'aurait nul besoin, pour créer le κόσμος, de contempler les intelligibles, les différentielles de l'Intelligence, qui tient de lui son existence; Plotin (II, III, 9) a bien écrit qu'il est dit dans le *Timée* que le Dieu qui a créé, θεὸς ὁ ποιήσας, a créé l'Ame

(1) *Revue de l'Orient Chrétien*, 1929-1930, page 293.

suprême τὴν ἀρχὴν τῆς ψυχῆς, le principe majeur de l'Ame, et que les dieux qui sont transportés sur leurs orbites οἱ φερόμενοι θεοί, les planètes, ajoutent à l'âme qui est conférée à l'homme par l'Ame suprême, une autre modalité de l'âme, de laquelle naissent ses passions, l'âme végétative, ou l'âme animale (I, I, 7-10); mais il faut bien remarquer que, dans ce passage, il ne s'agit pas du δημιουργός, mais d'un dieu créateur d'une existence qui n'est pas le κόσμος, de l'Intelligence, émanée du premier Principe, laquelle Intelligence a créé l'Ame, qui a créé l'univers. Évidemment, le dieu qui a créé l'Ame est un créateur, au même titre que celui qui a créé l'univers, mais sous des aspects différents, l'un travaillant dans la Transcendance, l'autre dans la matérialité. Ils sont tous les deux Démiurges dans des plans différents : l'Intelligence créant le κόσμος de l'Ame universelle; l'Ame, le κόσμος tangible. D'où il ne faut pas conclure que ce θεὸς ὁ ποιήσας, l'Intelligence, soit le Démiurge de la tangibilité, car ce rôle est exclusivement celui de l'Ame suprême; sans compter que ce serait un non-sens absolu d'admettre que l'Intelligence, la somme intégrale de toutes les idées, des différentielles intelligibles, soit obligée de se dichotomer de leur masse, pour se tourner vers elles, pour les contempler, les copier, et les réaliser dans la matière, afin d'en créer la tangibilité. L'opération est absurde; jamais le mathématicien qui a écrit le *Timée* n'a pu concevoir que l'Intégrale qui contient toutes les différentielles puisse s'abstraire d'elles pour s'en séparer; la conséquence en serait encore plus ridicule, car, dans ce système, à quoi servirait l'Ame universelle, au-dessous de l'Intelligence, quel serait son rôle, sans compter que la doctrine constante du néo-platonisme est que l'Ame est le Démiurge de l'univers sensible.

Alcinoüs, qui vécut au Ier siècle, a écrit, dans son excellent précis de la doctrine de Platon (*Platon*, Didot, III, p. 242) : « si l'on vient à dire que le monde a été créé, il ne faut pas entendre qu'il y a eu une époque à laquelle il n'existait pas, et cela, parce qu'il « est éternellement en genèse » ἀεὶ ἐν γενέσει ἐστί, et parce qu'il appert qu'il y a quelque chose qui est la cause très efficiente de son existence sur le plan inférieur de l'Étendue ὑπόστασις. Dieu, ὁ Θεός, n'a point produit l'Ame du

monde, qui a toujours existé, mais il la met en ordre, [et c'est là la raison pour laquelle on pourrait, en quelque sorte, dire qu'il l'a créée], en s'éveillant, et en se tournant vers l'esprit de cette Ame et vers elle-même, comme s'il sortait de la torpeur d'un profond sommeil; de telle sorte que l'Ame, contemplant les idées νοητά de Dieu, ὁ Θεός, c'est-à-dire les intelligibles, reçoit de lui les idées et les formes, parce qu'elle a vivement désiré ses concepts νόημα ». Le passage est obscur, et ce qui n'est point fait pour l'éclairer, c'est ce qu'ajoute Alcinoüs, que ce Dieu ὁ Θεός, qui est l'Intelligence suprême, qui met en ordre, qui organise l'Ame universelle, a voulu faire le monde aussi bon, aussi beau que possible; d'où il semble, à première vue, que le Démiurge soit l'Intelligence, la seconde hypostase, ce qui est en contradiction avec la doctrine de Platon et avec la thèse plotinienne, donc fort peu vraisemblable. Le texte est formel, et il ne saurait être question de le corriger; mais il faut continuer la pensée d'Alcinoüs, comme très souvent, quand on lit les dialogues de son maître; c'est bien l'Ame qui est le Démiurge, mais elle ne fait le monde que parce que l'Intelligence lui en fournit les moyens, les modèles, parce qu'elle lui en donne l'idée, qui est son apanage; l'Ame, en fait, n'a point d'idée; elle ne fait que mettre en action matérielle une idée de l'Idée en copiant ses idées, les prototypes, les archétypes; en réalité, comme le dit Plotin, c'est la forme, qui provient de l'Intelligence, et rien d'autre, qui « organise » la matière; l'Ame n'est qu'un transmetteur; la forme seule possède l'existence réelle, et la faculté de la donner; elle est l'acte, l'essence, dans ses aspects d'idée, d'intelligible ἰδέα, εἶδος, principe de la vie intellectuelle; de raison λόγος, principe de la vie rationnelle; de raison séminale σπερματικὸς λόγος, ou raison génératrice, γεννητικὸς λόγος, principe de la vie sensitive; de nature φύσις, principe de la vie végétative; d'habitude ἕξις, principe de l'existence des êtres non organisés; si même la ἕξις provient de l'Intelligence, c'est bien l'Intelligence qui a voulu la création, en laissant à l'Ame le soin de l'exécuter.

La question, d'ailleurs, est très complexe, comme tous les problèmes relatifs à la doctrine de Platon; le disciple de Socrate n'a pas écrit, comme Aristote, un traité dogmatique de philo-

sophie; il a semé ses idées dans des discours, sans s'inquiéter si leurs aspects divergents, si les possibilités de leurs interprétations, se contredisent, ou semblent se contredire, dans l'état fragmentaire où il nous a livré sa pensée; et ces variations du concept platonicien se retrouvent jusque dans les *Ennéades*, dont l'auteur est fort inférieur au Maître. En fait, la théorie des hypostases, codifiée par Plotin, remonte à Platon, puisque, dans le *Timée* (30), c'est après avoir mis l'Intellect dans l'Ame, et l'Ame dans le corps, que Dieu crée l'univers, qui est un animal vivant, possédant un corps, une âme, un intellect; comme celle de l'existence réelle du monde des intelligibles, quoique l'on en pense, puisque le κόσμος est formé à l'image d'un autre κόσμος, composé de l'Intelligence suprême, qui contient tous les intelligibles (*Timée*, 29); comme celle de la dualité de la matière, puisque le dieu, quel qu'il soit, forme l'Ame des deux aspects de la matière et de leur combinaison (*ibid.*, 35).

Mais si Dieu a créé le κόσμος après avoir mis l'Intellect dans l'Ame et l'Ame dans le corps, c'est manifestement que le Démiurge n'est ni l'Intelligence, ni l'Ame, mais bien le Un primordial, ce qui se comprend aisément, puisque le monde des intelligibles, au-dessus duquel plane le Un primordial, est le paradigme sur lequel l'Ame modèle le κόσμος, d'où il serait absurde d'admettre que l'Ame universelle, qui procède du Un primordial et de l'Intelligence, qui est le Démiurge du monde tangible, soit le Démiurge du monde des intelligibles, qu'elle ait créé l'Être qui existe par son ipséité, et l'Intégrale des intelligibles. D'où il est visible que Platon a considéré, dans ce passage, la création par le Démiurge du monde des intelligibles, qui est le paradigme, la cause efficiente du monde sensible, qui le présuppose, en regardant l'intégrale formée par la somme des deux κόσμος, dont l'un est la dérivée de l'autre, et celle que constitue la somme de plusieurs Démiurges successifs. C'est en ce sens qu'il a écrit dans le *Timée* (30) que le Dieu ὁ Θεὸς prit toute la masse de la matière pour l'organiser et en faire le monde; ce que Philon a commenté en disant que, lorsque Dieu voulut créer le monde visible, il commença d'abord par créer le monde intelligible : βουληθεὶς τοὶ ὁρατὸν τουτονὶ κόσμον δημιουργῆ-

σαι προσεξετύπου τὸν νοήτον. En effet, il est parlé dans le *Timée* (35, 41, 12) d'un Démiurge qui crée l'Ame universelle, et des dieux qui sont les pères de dieux qu'il charge, ainsi que les Ames des planètes, de façonner les corps des astres; ce qui se trouve confirmé par un autre passage de ce même traité (69), où il est dit que ce Démiurge créa les existences divines θεῖοι, en laissant à ces dernières, ses créatures, qui reçoivent de lui le principe de l'Ame, qui sont des spiritualités, comme l'Ame universelle, la fonction de créer les mortels, ce dont ils s'acquittent en enrobant le principe animique, que leur Démiurge leur a conféré, du corps périssable des êtres: ce en quoi Plotin a très judicieusement compris (III, ii, 1) qu'au-dessous de ce Démiurge existe l'Ame universelle, dont l'aspect inférieur, la réflexion, l'image ἴνδαλμα, la puissance génératrice, forme les êtres vivants; d'où, l'Ame procédant immédiatement de l'Intelligence, ce Démiurge est l'Intelligence primordiale, ce qui est conforme aux idées de Platon, car il est manifeste que ce n'est pas le même Démiurge qui peut créer l'Intelligence et les Ames, et ce à quoi il convient d'ajouter, tout étrange que cette thèse puisse paraître à des esprits nourris des idées chrétiennes, que ces esprits divins, ces spiritualités opposées aux mortels, qui sont leur œuvre, forment le second aspect de l'Ame universelle, l'Ame créatrice, la Nature, en même temps que le dieu qui les a créés n'est point le Un primordial, qui plane au-dessus des Intelligibles, mais sa première émanation, leur Intégrale, l'Intelligence.

Ce Démiurge, qui crée les spiritualités divines, l'Intelligence primordiale, est essentiellement différent du Démiurge, qui, toujours dans le *Timée* (28), crée le κόσμος, en considérant les entités qui demeurent toujours semblables à elles-mêmes, sans variation, les intelligibles, et qui le forme à leur image; ce Démiurge est, et ne peut-être, que l'Ame universelle, qui contemple l'Intelligence divine, dont elle est l'émanation.

D'où il faut admettre, dans la pensée de Platon, la coexistence de trois Démiurgies, celle du monde des intelligibles, celle des spiritualités qui créent le monde, celle du monde tangible.

Dans les *Ennéades* (II, iii, 16-18; II, ix, 12; IV, iii, 9-10), comme chez Platon, le Démiurge du monde tangible est l'Ame

universelle. Chez Plotin, la génération des existences se fait par une irradiation, une émanation, une procession πρόοδος; au sommet des hypostases, le Un intégral, dans l'ipséité duquel se confondent l'existence et la pensée, est la source de la lumière éternelle (II, III, 18; II, IV, 5), un foyer dont émane une lumière, la seconde hypostase, l'Intelligence, principe suprême des entités; de cette lumière, et sans jamais tarir sa puissance, émanent continuellement des radiances qui la manifestent dans l'Étendue; elle est le Démiurge du monde de l'Ame: au-dessous d'elle, existe la troisième hypostase, l'Ame, qui est l'émanation de la deuxième, qui est à la fois en connexion avec l'Intelligence, c'est-à-dire avec la Transcendance, et en rapport avec le monde tangible, si bien qu'elle est l'intermédiaire par lequel les tangibilités se rattachent à l'Intangibilité (II, III, 18; IV, III, 11), et le Démiurge du monde sensible. Cette transmission se produit par ce mécanisme que l'Ame universelle se dichotome en deux aspects internes, l'un tourné vers le monde transcendantal, l'autre, vers le monde matériel; l'essence de l'Ame universelle est indivisible, parce qu'elle fait partie du monde intelligible, mais divisible par rapport au monde tangible (I, I, 8).

L'Intelligence donne les formes, les idées, à l'Ame universelle; dans son premier aspect, l'Ame supérieure, tournée vers le monde des intelligibles, contemple les intelligibles, et reçoit directement les formes de l'Intelligence, qui est leur intégrale, ces formes étant les raisons séminales des existences; quand elle s'en est remplie, elle les déverse sur son second aspect, lequel est tourné vers le monde tangible, la puissance naturelle et génératrice, la Nature, qui est la dernière puissance créatrice, sans qu'il faille comprendre, ce contre quoi Plotin met bien en garde, qu'il existe dans l'Ame deux hypostases distinctes, pas plus qu'il n'y en a deux dans l'Intelligence (II, IX, 1), alors que, dans son esprit, il ne s'agit que de deux fonctions conjuguées d'une même hypostase, la troisième (III, IV, 13, 14, 22, 27; IV, IV, 9-12, 35). Cette puissance génératrice, le second aspect de l'Ame, est une entité changeante et ignorante, qui contient les raisons séminales, lesquelles sont bien inférieures aux idées; elle ne saurait produire, « façonner la

matière » (II, III, 17), sans le concours du principe de commandement τὸ ἡγούμενον de l'Ame, qui fait agir la puissance génératrice, dès qu'elle est entrée en collusion avec la matière ἔνυλος, sans que l'aspect supérieur de l'Ame « façonne » et illumine cette Ame inférieure; en fait, ce n'est pas cette puissance aveugle qui « façonne » la matière et crée les existences, mais bien la Raison λόγος; c'est la Raison divine, le Verbe divin θεῖος λόγος, qui provient de l'Ame universelle, qui, par le moyen des raisons séminales, donne leur vie aux entités qui ne possèdent pas la vie par leur ipséité (IV, III, 10). Et cette procession des existences continue, car l'Ame inférieure, pour créer, tire de son ipséité une entité qui lui est inférieure, la matière (II, III, 17; II, V, 5; III, IV, 1).

Les Gnostiques, qui ont mal compris Platon, n'ont rien saisi de cette théorie; aussi ont-ils inventé, au grand scandale de Plotin, cette doctrine qu'il existe trois principes : l'Intelligence ataraxique, qui contient les intelligibles; une seconde Intelligence, qui contemple les idées de la première; une troisième Intelligence, qui conçoit νοῦς διανοούμενος, qui est l'Ame démiurgeante ψυχὴ ἡ δημιουργοῦσα, le Démiurge de Platon, dans une confusion absolue des émanations du Un primordial.

*
* *

Dieu, dans le concept de Platon, est unique (*Politique*, 13, 15, 16; *Lois*, IV, Didot, II, 326, 327; *République*, I, Didot, II, 178) [1]; il ne peut être question qu'il existe deux dieux (*Politique*, 13), ce qui a fait dire à Eusèbe (*Préparation évangélique*, III, 6) que Platon fut le seul philosophe de l'Antiquité qui se soit élevé au concept de l'Unité divine, mais qu'il a dû avouer qu'il ne pouvait révéler ce mystère (2);

(1) *Revue de l'Orient Chrétien*, 1929-1930, page 296.

(2) Ce qu'Athénagore avait déjà dit, dans son *Discours aux Chrétiens* (§ 6); mais il est visible qu'Eusèbe n'a pas copié Athénagore, car il dit : τὸν μὲν οὖν πατέρα καὶ δημιουργὸν τοῦδε τοῦ παντὸς εὑρεῖν..., alors qu'Athénagore écrit : τὸν μὲν ποιητὴν καὶ πατέρα...

Athénagore, dans ce même ouvrage (*ibid.*), dit que Platon reconnaît un Dieu unique et éternel, et que, s'il admet l'existence d'autres entités divines, le soleil, la lune, les étoiles, et mieux celles de leurs Ames, ces entités ont été créées, alors que Dieu est incréé, suivant ce qui est dit dans le *Timée :* Θεοὶ θεῶν ὧν ἐγὼ δημιουργὸς, πατήρ τε ἔργων...

mais Dieu est Un en trois aspects, sous les espèces de trois personnes successives, les hypostases plotiniennes, qui, toutes les trois, sont Dieu unique, par opposition aux esprits divins θεοί, θεῖοι, qui sont les Ames particulières des planètes, des sous-divinités. Ces trois personnes de la Trinité platonicienne sont le Bien suprême, lequel a émané l'Intelligence, dont la pensée est le monde des intelligibles, qui est le Démiurge, par rapport à l'Ame universelle, et à son monde qu'elle crée, l'Ame universelle étant le Démiurge du κόσμος tangible, qu'elle produit, et sur lequel elle règne (1). Dans la seconde lettre attribuée à Platon, ces trois hypostases sont le Roi suprême, le second roi, qui trône parmi les entités du second ordre, le troisième roi, qui régit celles du troisième; dans le même esprit, le Un absolu étant la Cause des causes, au-dessus du κόσμος, la sixième lettre parle du dieu souverain des entités actuelles et futures, l'Ame universelle, et de son père, l'Intelligence. Dans le même sens, Plutarque (*du Destin*, VII, 9) parlera de la Providence suprême, les concepts de l'Intelligence, qui règle la conduite du κόσμος divin, et de la seconde providence, la conception des dieux secondaires, qui vont par le ciel, et règlent les affaires du κόσμος sensible, c'est-à-dire les Ames particulières des astres, au nombre desquelles Plutarque range l'Ame universelle. Aussi l'ascension de l'homme vers la Divinité se fait-elle, suivant ses idiosyncrasies, ou avec l'Ame universelle (*Ennéades*, I, II, 1), ou avec l'Intelligence (*ibid.*, 2), ou avec le Bien suprême (*ibid.*, I, III, 1, et *passim*), mais jamais, en même temps, avec les trois hypostases, ce qui est une monstruosité au point de vue du Mysticisme chrétien. Chacun de ces Dieux est rigoureusement unique dans son stade hypostatique; le Bien suprême est le

(1) Saint Justin, dans son *Apologie première pour les Chrétiens* (60), affirme que Platon a pris dans les livres de Moïse le concept de la Trinité, mais qu'il a mal compris leur essence, car son premier principe est le Dieu de la *Bible*; son second, le Verbe de Dieu; le troisième, l'esprit de Dieu, qui, au commencement de la *Genèse*, est porté sur les eaux cosmiques; cette interprétation est au moins exagérée; c'est seulement dans les théogonies sémitiques, comme je l'établirai dans un autre mémoire, que le vent qui souffle sur les eaux du Chaos, est le principe générateur du κόσμος, et féconde les Abysses, dans un esprit qui se retrouve dans l'Orphisme.

Un absolu, l'Intégrale de l'unité, l'inverse de la multiplicité; l'Intelligence est également unique, comme l'a établi Plotin (*Ennéades*, II, IX, 1); elle est la même qui pense et qui pense qu'elle pense, contrairement aux folles doctrines des Gnostiques, qui voulaient absolument la dichotomer, et c'est en ce sens que Platon a dit (*Lois*, IV, Didot, II, 326) que le Dieu unique possède en son ipséité le commencement, la fin, et le milieu de toutes les entités, puisque toute entité est la réplique d'une intelligible, d'une imaginaire, qui est unique, et ne peut supporter le concept de complexité, au moins dans le sens du κόσμος tangible. L'Ame du monde, comme Plotin s'est évertué à le prouver, est rigoureusement une en deux aspects, l'un qui regarde vers le monde des intelligibles, l'autre vers ce bas-monde; c'est de ce Dieu, unique en son troisième stade, que parle Platon dans la *Politique* (16) et dans la *République* (II, Didot, II, 37), lorsqu'il dit qu'il est la cause efficiente de tout ce qui est bon et qu'il ne produit jamais le mal. Cette Ame universelle (Plotin, *Ennéades*, II, III, 14), Démiurge immédiat et souverain du monde sensible, est Zeus, le maître de l'Olympe, car Platon a dit, dans le *Phèdre* (pages 244 et suiv.), que les Ames des astres, les Ames particulières, forment le cortège éclatant de Zeus, lorsqu'il s'avance vers le monde intelligible, pour le contempler, recevoir ses formes et créer l'univers; d'où il résulte que le Bien suprême et l'Intelligence divine, qui a créé l'Ame universelle, c'est-à-dire Zeus, sont ces dieux voilés, qui trônaient au-dessus de l'Olympe, et qui imposaient leurs volontés au dieu et aux esprits divins qui animent les astres sur l'ellipse de leurs orbites. « Pourquoi, dit Plotin (II, III, 8; II, IX, 8), les astres ne seraient-ils pas des entités divines; pourquoi, dans la quiétude éternelle qui leur est concédée, ne posséderaient-ils point l'intelligence; comment ne s'élèveraient-ils pas à la connaissance de Dieu (l'Intelligence), et de toutes les entités intelligibles que contient ce Dieu? » Plutarque parle de Dieu à côté des dieux, exactement comme Platon, comme on le voit notamment par son traité sur les doctrines des philosophes(1); Salluste, qui fut le contemporain de l'empe-

(1) La tendance au monothéisme est ancienne; on la trouve bien avant Platon, puisque Xénophane, vers 600, disait que le ὁ Θεός est unique (Aristote,

reur Julien, vers 360, et qui cultiva le platonisme, parle du Dieu qui ne connaît aucune modalité de variation, qui n'a pas été engendré, éternel, incorporel, inadéquat à toute localisation dans l'espace. Ces philosophes, Platon, le premier, parlent des dieux θεοί, en opposition avec ce ὁ Θεὸς ἀμετάβλητος, ἀγέννητος, ἀΐδιος, ἀσώματος, οὐδὲ ἐν τοπῷ, pour sacrifier au polythéisme, et pour leur sécurité personnelle, puisque Platon dit formellement que les créations immédiates de Dieu ὁ Θεὸς sont les corps célestes et les esprits qui les animent θεοί, que le monde tangible est un dieu en potentialité ἐσόμενος θεός. On ne saurait voir dans l'opinion de Plutarque et de Salluste le résultat de cette circonstance qu'ils ont connu la prédication du Verbe, du Christ, et qu'ils se sont laissé influencer par ses dogmes; l'argument aurait sa valeur pour Plutarque et pour Salluste; il est inexistant pour Platon. On a soutenu que Plutarque avait transposé dans ses écrits certaines thèses du Christianisme; cette déduc-

Métaphysique, I, v, 10; *sur Xénophane, Zénon et Gorgias*, III), ce que répéta Parménide, un siècle plus tard (*sur Xénophane... ibid.*). Sophocle n'a-t-il pas écrit, comme le dit Athénagore, dans son *Oraison aux Chrétiens*, que Dieu est unique, lui qui a formé le ciel et la « vaste terre » :

.... εἷς ἐστὶν Θεός,
ὃς οὐρανόν τ'ἔτευξε καὶ γαῖαν μακράν.

Aristote, dans sa *Métaphysique*, parle formellement de Dieu ὁ Θεός; dans son admirable *Traité sur les délais de la justice divine*, Plutarque parle presque exclusivement de Dieu ὁ Θεός et de la Divinité τὸ Δαιμόνιον, les dieux οἱ θεοί ne paraissant guère que comme une réminiscence classique, une concession à l'esprit du platonisme, suivant lequel les destins de l'univers sont réglés par les « dieux », qui sont les âmes des planètes, les âmes différentielles dérivées de l'Ame universelle, qui est le Démiurge. Dans son *Traité sur les thèses des philosophes* (vi; Didot, iv, 1071, 1072), dans ce même esprit, Plutarque disserte sur la nature de *Dieu*, d'après les doctrines des Stoïciens et les siennes propres; mais il raconte les fables des Anciens sur les *dieux*, dans une opposition manifeste; on oserait presque dire que, sous sa plume, quand il est question des *dieux*, il entend les fausses divinités des païens, les simulacres de l'Antiquité, comme lorsqu'il parle des statues de bois, des effigies hiératiques, au galbe traditionnel, ou de celles qui recopiaient les vieilles idoles du temps des Achéens, les τὰ τῶν θεῶν ξοάνα, qui, à Sparte, étaient toutes couvertes d'armures (*Apophtegmes des Spartiates*; éd. Didot, III, 286); des dieux des anciens Grecs, qui étaient plus sensibles à l'odeur nauséabonde des sacrifices qu'aux prières des mortels (*Banquet des sept convives*, v; éd. Didot, III, 178); des statues des divinités romaines, dont la tradition voulait que la face fût voilée, alors qu'elle exigeait que les hommes fussent représentés le visage découvert (*Questions romaines*, x; éd. Didot, III, 328).

tion, cette induction plutôt, me semble exagérée; Théodoret, qui écrivit dans la première moitié du ve siècle, dit bien, dans sa « *Guérison des passions des Grecs* » (ch. II, page 750; Migne, *P. G.*, LXXXIII, 852), d'après le témoignage d'un auteur un peu plus ancien, Amélius, qui exposa les doctrines de Porphyre (IVe siècle), que Plutarque et Plotin, auquel Théodoret, de son autorité propre, ajoute le philosophe Numénius, entendirent le Verbe des saints Évangiles, et transportèrent sa lumière dans leurs œuvres : καὶ ἕτερα δέ γε πλεῖστα εἴρηται καὶ τούτῳ, καὶ Πλουτάρχῳ καὶ Νουμηνίῳ καὶ τοῖς ἄλλοις ὅσοι τῆς τούτων ἦσαν ξυμμορίας. Μετὰ γὰρ τὴν τοῦ Σωτῆρος ἡμῶν ἐπιφάνειαν οὗτοι γενόμενοι τῆς Χριστιανίκης θεολογίας πολλὰ τοῖς οἰκείοις ἀνέμιξαν λόγοις... Καὶ μὲν δὴ καὶ τῶν θείων Εὐαγγελίων ὅ τε Πλούταρχος καὶ ὁ Πλωτῖνος ὑπηκουσάτην.

L'erreur, pour Plotin, est évidente: il est un pur platonicien; il ne doit rien aux doctrines chrétiennes; il n'avait nul besoin d'elles pour établir la vérité des thèses néo-platoniciennes; il avait une trop haute idée de la science qu'il incarnait pour entamer une discussion avec des gens qui avaient emprunté toute leur doctrine philosophique à son école, et qu'il considérait comme très inférieurs à lui; aussi ne trouve-t-on dans sa vie aucun acte d'hostilité contre les Chrétiens, aucune polémique contre leurs doctrines dans les *Ennéades*, sauf dans un passage de la seconde (II, IX, 1), où, manifestement, il oppose l'indépendance absolue des hypostases au dogme de la Trinité; c'est, en fait, fort peu de chose, et c'est avec raison que les Pères de l'Église ont honoré sa mémoire au même titre que les philosophes de la fin du Paganisme, saint Augustin surtout, qui, dans sa *Cité de Dieu* (X, 14), a donné de la Providence des preuves ontologiques qu'il a empruntées à deux des *Ennéades* de Plotin (II, IX, 16; III, XI, 13). Plotin ignora les Chrétiens, parce qu'il jugea, non sans raison, qu'ils ne pouvaient rien ajouter aux dogmes de son école, et, plus témérairement, qu'ils étaient incapables de les mettre en danger; son maître, Ammonius, qui était né dans le Christianisme, qui avait reçu une instruction chrétienne, qui eut Origène comme disciple, ne s'en était-il pas retourné à la philosophie du Paganisme, comme auraient bien voulu le faire les savants de la Renaissance,

pour en devenir le coryphée (Eusèbe, *Histoire ecclésiastique*, livre VI, chap. 19)? Il attaqua violemment les Gnostiques, dont les inventions extravagantes menaçaient, à son sens, de ruiner entièrement la théorie des hypostases, ou, tout au moins, de la dénaturer; ses vues étaient inexactes, et, d'ailleurs, la situation ne tarda pas à changer quand le Christianisme fit dans le monde romain de si rapides progrès qu'il devint pour la philosophie du Paganisme une menace redoutable, alors que les sectes gnostiques végétaient dans l'impuissance, en attendant l'Islam pour lui passer leurs folies. Et cela explique la violence avec laquelle Porphyre, le disciple favori de Plotin, attaqua les Chrétiens, que son maître avait laissés bien tranquilles; Porphyre, l'auteur du Περὶ τῆς ἐκ λογίων φιλοσοφίας, fut l'adversaire irréconciliable de la foi chrétienne, contre laquelle il mena une guerre sans pitié, ὁ τὸν πρὸς ἡμᾶς ἐχθύμως ἀναδεξάμενος πόλεμον (Théodoret, *ibid.*, page 705; cf. pages 697, 706, 740, et ce que dit Eusèbe, dans sa *Préparation évangélique*, livre V, chap. 5), parce qu'il vit, mieux que Plotin, qui n'était peut-être pas très intelligent, que les jours du Paganisme étaient comptés, et que le triomphe du Christianisme était inéluctable.

Que les thèses de Plotin se rapprochent des formules chrétiennes, c'est un fait qui n'a rien de bien surprenant, puisque le Christianisme s'était annexé la philosophie néo-platonicienne, et puisqu'il vécut d'elle; la philosophie grecque tendait vers le monothéisme, comme le Sémitisme l'avait fait en Judée; les deux doctrines aboutissaient au même concept, alors que leurs origines étaient essentiellement différentes, alors que leurs partisans étaient des adversaires inconciliables.

La triade du néo-platonicien Numénius, d'Apamée, au second siècle, n'est pas un emprunt au Christianisme, bien qu'il ait connu la *Bible*, les *Évangiles*, les théories des Égyptiens et des Mazdéens, quoiqu'il ait eu l'idée de faire de Platon le Moïse de l'Hellénisme. Ce philosophe, dont la pensée annonce la doctrine de Plotin, affirme, dans le sens néo-platonicien, qu'il n'existe aucun moyen de connaître le Bien directement, qu'on n'y peut parvenir qu'en se discriminant des contingences, par la contemplation, par l'étude des mathématiques, qui en sont

l'expression la plus parfaite; il admet l'existence de trois entités divines, qui varient suivant les auteurs qui ont rapporté sa pensée et exposé ses théories. Si l'on en croit Stobée (*Fragmenta philosophorum graecorum*, éd. Didot, III, page 173), elles étaient : le Père; le Démiurge ποιητής, qui est rigoureusement synonyme de δημιουργός; la Création ποίημα. Et cette affirmation, malgré son étrangeté, se trouve confirmée par ce que dit Proclus (*ibid.*), traitant du même sujet, que, des trois divinités de Numénius, la troisième est le monde κόσμος, ou la création démiurgique τὸ δημιουργούμενον; il semble, quoique le fait soit bien étrange, surtout sous la plume de Proclus, que Stobée et lui aient confondu le τὸ δημιουργούμενον et le δημιουργός; le κόσμος, dans la doctrine de Platon, est bien un dieu en voie de formation, en potentialité ἐσόμενος θεός, mais il est matériellement impossible que, dans une doctrine issue du platonisme, l'Ame universelle, créatrice du κόσμος, ait été remplacée par son œuvre; ce contre quoi s'est élevé Plotin (*Ennéades*, III, v, 5), quand il dit que l'Ame du monde est Aphrodite, qu'Aphrodite régente l'Amour, et que, si l'on admet que le monde soit l'Ame du monde, Aphrodite est identique à l'Amour, ce qui est absurde; en ce sens, Origène (*contre Celse*, v, 7) s'est trompé quand il a dit que, pour Platon, le second dieu est le monde, et que, pour les néo-platoniciens, le monde est le troisième dieu; ce qui est d'autant plus étonnant que, dans son *Traité contre les hérésies* (I, 17), il dit simplement que les principes du monde sont Dieu (l'Ame universelle), la matière et le paradigme, les idées de l'Intelligence (1); d'ailleurs, d'autres fragments de Numénius infirment absolument cette opinion de Stobée et de Proclus.

Le premier dieu est absolument unique dans son ipséité, et comme il est entièrement discriminé de tout, il est l'Unité suprême; il est indivisible, et vit dans une immobilité intégrale; le second et troisième dieu ὁ θεὸς μέντοι ὁ δεύτερος καὶ τρίτος,

(1) Ce en quoi il ne fait que répéter, peut-être sans l'avoir connu, car cette thèse devait être courante chez les Chrétiens, ce qu'a dit saint Justin, dans son *Exhortation aux Chrétiens* (6), à savoir que, pour Platon, il existe trois principes : Dieu, le créateur de tout, donc l'Ame universelle; la matière, substratum de toutes les entités; l'idée εἶδος, leur paradigme.

ce qui constitue la dichotomie d'une entité unique, est également unique, mais d'une unité qui connaît la multiplicité, pour cette raison que cette entité divine, s'étant laissée séduire par les idiosyncrasies de la matière, qui est la dyade συμφερόμενος δὲ τῇ ὕλῃ δυάδι οὔσῃ, s'unit à elle, ce qui provoqua sa dichotomie, parce que la matière possède l'idiosyncrasie du désir de la concupiscence, et parce qu'elle est constamment en mouvement. Le premier dieu ne connaît que les intelligibles; le second (et troisième) connaît les intelligibles sous sa forme première, les entités sensibles sous sa forme seconde; c'est uniquement le contact avec la matière qui a provoqué sa dualité (1). Cette doctrine, avec ses idées sur la matière, est directement issue des théories platoniciennes; le premier dieu est l'Intelligence; le second, le premier aspect de l'Ame universelle; le troisième, le second aspect de l'Ame universelle, le Démiurge, créateur et père de tout ce qui existe; elle se retrouve dans des fragments de Numénius conservés par Eusèbe (*Préparation évangélique*, livre XI, chap. 18; Migne, *Patrologie grecque*, XXI, 898), avec des variantes importantes, mais qui sont absolument incompréhensibles, si l'on ne se souvient pas d'une manière très précise que le second dieu se dichotome en deux aspects, en deux entités, la dernière seule étant le Démiurge. L'ataraxie du premier dieu est un mouvement qui est une idiosyncrasie de son ipséité, qui est le principe de l'existence et de la conservation de l'univers, ce qui rappelle ce qui est dit dans les *Ennéades* (II, ii, 3) que l'Intelligence, la seconde hypostase est à la fois dans l'ataraxie et en mouvement. Le premier dieu ne remplit aucune fonction créatrice; il n'accomplit aucune œuvre; il ne saurait le faire, puisqu'il repose dans une immobilité absolue; il règne et ne gouverne pas; il est l'auteur du Démiurge, qui ne règne pas, mais gouverne l'univers, qui est son œuvre; tant qu'il contemple le premier dieu, il demeure, comme lui, dans l'ataraxie, mais quand il abaisse ses yeux vers la matière, il acquiert une partie de son idiosyncrasie, le mouvement. Numénius (*ibid.*,

(1) Il est manifeste que Numénius, dans cet exposé, sous-entend, comme étant l'Entité absolument nécessaire, le premier Principe, le Un éternel de Platon, ce que l'on voit par la suite.

chap. 22; Migne, *P. G.*, *ibid.*, 906 et ssq.) ajoute, en termes moins volontairement cabalistiques, que l'intelligible νοητόν est l'Essence οὐσία ou l'idée, l'idée prototype qui servira de paradigme aux entités matérielles, l'intelligible, ἰδέα, que l'Intelligence νοῦς est antérieure à l'intelligible, et sa cause, mais que c'est le Bien par excellence τὸ ἀγαθόν qui possède l'Existence absolue; car, si le Démiurge est le principe ἀρχή de la création, le Bien suprême est le principe de l'Essence; le Démiurge est la réplique, littéralement l'imitateur μιμητής du Bien absolu; le monde de la création ἡ γένεσις est l'image εἰκών et l'imitation μίμημα de l'Essence du Démiurge; mais, si le Démiurge qui a créé le monde est bon ἀγαθός, le Démiurge qui a créé l'Essence ὁ τῆς οὐσίας δημιουργός, le monde des intelligibles, c'est-à-dire le Un suprême, est le Bien par son ipséité τὸ αὐτοαγαθόν, qui est dans une connexité intime avec l'Essence. Le deuxième dieu est double; il fait son idée et le monde, parce qu'il est le Démiurge; après quoi il redevient entièrement contemplatif, ce qui signifie que le Démiurge n'est sorti de son ataraxie que pour extérioriser sa pensée et en penser le monde, après quoi il retourne à son immobilité; il est le Démiurge bon ὁ δημιουργὸς ἀγαθός; au-dessous des deux dieux, se trouve l'Essence οὐσία, laquelle est double, et diffère dans le premier et dans le second dieu, ce qu'il faut, semble-t-il, entendre que l'essence du second-troisième dieu est la réflexion, la réplique de l'essence du premier dieu, de même que le κόσμος est l'image, littéralement l'imitation μίμημα, de l'essence du second-troisième dieu, comme l'affirme Numénius, qui a créé et organisé l'ordre de l'univers. Que le premier dieu soit la deuxième hypostase de Plotin, le second dieu, le premier aspect de la troisième, l'Ame universelle, le troisième, le second aspect de l'Ame, la première hypostase planant au-dessus de ce système, c'est ce qui résulte clairement de cet exposé, et c'est ce qui constitue une variante notable de la thèse de Plotin, lequel enseigne que le premier Principe a créé l'Intelligence, qui a créé l'Ame, qui a créé le monde.

Des Pères de l'Église grecque, saint Grégoire de Nazianze, saint Cyrille d'Alexandrie, se sont laissé prendre à ces apparences, et ils ont identifié les trois hypostases du néo-plato-

nisme avec les Personnes de la Trinité; Théodoret, dans son *Traité sur la guérison des passions des Grecs* (page 750), a fait sienne cette opinion erronée, d'autant plus erronée qu'en fait, comme on vient de le voir, les termes dans lesquels s'exprime Numénius diffèrent sensiblement de ceux de Plotin : « Plotin et Numénius, dit-il, ayant expliqué la pensée de Platon, disent qu'il a parlé de trois (entités) qui dominent (toutes les autres), et éternelles, le Bien (suprême), l'Intelligence, et l'Ame universelle. Ce que nous autres, (Chrétiens), nous appelons le Père, ils le nomment le Bien suprême; ils qualifient d'Intelligence (la Personne) que nous nommons le Fils et le Verbe; quant à la puissance qui donne leur âme à toutes (les existences du κόσμος), et qui cause leur vie, qu'ils nomment l'Ame (universelle), nous l'appelons, nous, le Saint-Esprit; αὐτίκα τοίνυν τὴν Πλάτωνος διάνοιαν ἀναπτύσσοντες καὶ ὁ Πλωτῖνος καὶ ὁ Νουμήνιος τρία φασὶν αὐτὸν εἰρηκέναι ὑπέρχρονα καὶ ἀΐδια, τἀγαθὸν καὶ νοῦν καὶ τοῦ παντὸς τὴν ψυχήν, ὃν μὲν ἡμεῖς Πατέρα καλοῦμεν τἀγαθὸν ὀνομάζοντα· νοῦν δὲ ὃν ἡμεῖς Υἱὸν καὶ Λόγον προσαγορεύομεν· τὴν δὲ τὰ πάντα ψύχουσαν καὶ ζωοποιοῦσαν δύναμιν ψυχὴν καλοῦντα ἣν Πνεῦμα ἅγιον οἱ θεῖοι προσαγορεύουσι λόγοι. L'erreur est évidente; Plotin (*Ennéades*, II, IX, 1) insiste sur ce point essentiel de sa doctrine, comme s'il avait l'intention de l'opposer à celle des Chrétiens, que ses trois hypostases sont des principes rigoureusement différents; encore faut-il ajouter que seule, la première est véritablement Dieu, la Créatrice, puisqu'elle émane l'Intelligence, dont naît l'Ame, alors que la Trinité est un Dieu unique, dont chacune des personnes, des hypostases, est Dieu par son ipséité (saint Augustin, *Cité de Dieu*, X, 23, 24; XI, 10), alors que ses trois hypostases sont également présentes dans l'acte de la création; car, comme le dit saint Athanase (*sur la Sainte Trinité*, III, 2, 16), l'homme a été créé à la fois par le Père, par le Fils et par le Saint-

(1) Il est visible que Numénius a confondu, d'une manière invraisemblable, deux sens absolument divergents du mot οὐσία, le premier, celui d'intelligible, le second, celui d'essence idiosyncrasique des entités transcendantales; la οὐσία, l'intelligible, est évidemment l'essence idiosyncrasique, la raison de l'existence des entités créées, il ne s'ensuit nullement que l'essence idiosyncrasique des entités divines soit une intelligible, ce qui serait absurde.

Esprit, ce qui est conforme à ce que dit saint Jean (v, 19) : πάντα ὅσα ἂν ποιῇ ὁ Πατὴρ ταῦτα καὶ ὁ Υἱὸς ὁμοίως ποιεῖ, ce que Théodoret, dans son dialogue entre Éranistès et l'Orthodoxe, exprime en disant que la Sainte Trinité possède une essence unique μία οὐσία, que les philosophes du Paganisme admettent qu'il n'existe pas de différence entre l'essence οὐσία et l'hypostase, mais que, dans la doctrine des Pères de l'Église, l'essence et l'hypostase diffèrent autant que le général et le particulier, le genre et l'individu.

L'opinion de Théodoret, dans cette discussion, n'est pas d'un très grand poids, et son autorité, malgré l'époque relativement reculée à laquelle il composa, est assez faible, bien inférieure à celle d'Eusèbe et de Clément d'Alexandrie; dans son *Traité sur la guérison des passions des Grecs*, il s'est donné la tâche de démolir, par tous les moyens, l'Hellénisme, au profit des Orientaux, ses compatriotes; s'il écrivit fort élégamment le grec pour accomplir cette tâche, sa documentation est assez médiocre, et son érudition insuffisante; sa continuation de la *Chronique* d'Eusèbe lui est fort inférieure, et l'on y remarque de graves erreurs de chronologie; ce saint évêque aurait dû se borner à rédiger sur la théologie et l'histoire sainte; il manquait d'érudition philosophique, et parlait de la doctrine de Platon en homme qui la connaît mal, puisqu'il a dit (page 795) que Dieu, dans la théorie platonicienne, a créé la matière, qui est coéternelle avec lui, ce qui est une grave erreur; Dieu, chez Platon, ne peut avoir créé la matière, qui est ce qui n'a pas d'existence, le non-existant, et dont l'existence est un mystère, le mystère des mystères, comme pour la physique du xxe siècle.

*
* *

La théorie des Ésotéristes de l'Islam (1), d'après laquelle toutes les idiosyncrasies des entités sont incluses dans la semence sous la forme d'une intégrale, est un emprunt au néo-platonisme, qui l'a lui-même prise au stoïcisme : in semine omnis futuri ratio hominis inclusa est ... totius enim corporis

(1) *Revue de l'Orient Chrétien*, 1930-1931, page 104.

et sequentis aetatis in parvo occultoque lineamenta sunt, a dit Sénèque, dans ses *Questions naturelles,* III, 29; la raison séminale, ou génératrice, σπερματικὸς ἢ γεννητικὸς λόγος, est une force, une vertu, qui, de par ses propres idiosyncrasies, développe toutes les modalités d'une entité, dont elle est la cause primordiale, de son origine à sa fin, tous ses actes, de sa naissance à sa disparition; elle est le principe même de la vie sensitive, elle donne au corps matériel sa forme; elle crée son type, son espèce μορφή, son genre; l'Ame universelle organise la matière inorganique par le moyen des raisons séminales qui forment et façonnent les entités existantes; existant dans la Raison θεῖος λόγος, l'Ame universelle donne au corps une raison, un coefficient d'évolution λόγος, qui est l'image même, la réplique de la Raison qu'elle possède et qui est son apanage (*Ennéades,* IV, III, 10); de sorte que les raisons séminales (*ibid.*, II, III, 16) contiennent dans leur ipséité l'intégrale de tous les accidents qui doivent arriver aux êtres engendrés; dans le monde intelligible, toutes les entités sont confondues sous les espèces d'une intégrale, tandis que, dans le monde sensible, elles sont distinctes les unes des autres, parce qu'elles sont des répliques discriminées, de même, dans la semence σπέρμα, toutes les idiosyncrasies sont confondues, alors que, dans un corps organisé, tous les organes sont séparés (*ibid.*, II, VI, 1).

*
* *

C'est dans les concepts du Christianisme qu'il faut aller chercher l'origine de la division du monde en : Toute-puissance *djabaroût;* 2° Souveraineté *malakoût;* 3° Royaume *moulk* (1). Les deux premiers termes, comme tous les vocables arabes terminés en *-oût,* sont des abstraits araméens, dont la forme est bien connue; c'est un fait tout naturel que le premier aspect de l'univers porte le nom de monde de la Toute-puissance; Dieu, dans le *Symbole des Apôtres*, est le Pater omnipotens; il possède l'omnipotence, la toute-puissance, la ܓܒܪܘܬܐ *gabrouta* du syriaque, qui traduit ἰσχύς et δυναστεία dans le texte du *Nouveau Testament*, la גברותא *gibrouta* ou גבורתא

(1) *Revue de l'Orient Chrétien*, 1930-1931, page 118.

géhourta du chaldéen, de même qu'il est le جبّار *djabbâr* = *gabbâr* « le Tout-Puissant », dans les litanies du chapelet musulman; si le Tout-puissant est en dehors, au-dessus du κόσμος, qu'il a créé par la vertu de l'Idée, cet aspect supérieur de l'univers ne contient-il pas le Décret divin, écrit sur la Table gardienne du Destin, lequel exprime et révèle la volonté de l'Omnipotence? Sans qu'il soit nullement besoin d'invoquer un sens secondaire de ce mot syriaque *gabrouta,* qui traduit σημεῖα (*Actes des Apôtres,* II, 19, 22, 43; IV, 30; VII, 36; 2[e] *Épitre aux Corinthiens,* XII, 12), τέρατα (*Actes,* V, 12; XV, 12), d'où le sens de phénomène qui appartient au monde de la Transcendance, et, partant, de trouver dans *djabaroût* le concept de monde transcendantal.

Si le nom de Royaume, d'étendue territoriale, s'explique facilement par l'extension à tout le monde sensible du mot *moulk,* qui désigne les domaines concédés par Dieu aux souverains de la terre, celui de Souveraineté *malakoût,* compris, non comme le fait d'exercer la royauté, mais bien comme l'étendue des états d'un monarque, s'explique tout aussi aisément par une adaptation évidente du terme ܡܠܟܘܬܐ ܕܫܡܝܐ *malkouto de shamayé* « royaume des cieux », dont il est parlé dans l'*Évangile* (*saint Matthieu,* III, 2; V, 19, 20; VIII, 11; XI, 11, 12; XIII, 11, 24, 31, 33, 44, 45, 47, 52, etc.), ou de celui de ܡܠܟܘܬܐ ܕܐܠܗܐ *malkouto de Aloho* « royaume de Dieu » (*saint Matthieu,* XII, 28; *saint Marc,* IV, 11, 26, 30; *saint Luc,* VIII, 10; XIII, 18, 20; XVIII, 24, 25), qui en est rigoureusement synonyme. La dichotomie du monde de la Transcendance en deux aspects, celui où se manifeste l'omnipotence du Créateur, l'autre où se manifeste sa souveraineté sur le κόσμος, ne surprendra pas beaucoup les personnes qui sont au courant des lubies des Ontologistes musulmans.

C'est très visiblement aux Chrétiens syriens que les métaphysiciens de l'Islam ont emprunté le nom et le concept de royaume *moulk* pour désigner le monde tangible, par opposition aux deux aspects du royaume des cieux, ou de Dieu, comme on le voit par trois passages de l'*Évangile* de saint Matthieu, dans lesquels il est hors de discussion que ce terme désigne ce bas-monde, où vivent les hommes : « Or, je vous déclare,

dit le Christ, que plusieurs viendront de l'Orient et de l'Occident, et qu'ils s'asseoiront avec Abraham, Isaac et Jacob dans le royaume des cieux ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν, mais les enfants du Royaume οἱ υἱοὶ τῆς βασιλείας ܒܢܝ̈ ܕܡܠܟܘܬܐ *bené de malkouto* seront jetés dans les ténèbres extérieures (VIII, 11, 12); « ce champ est le monde ὁ κόσμος ܥܠܡܐ; la bonne semence, ce sont les enfants du royaume », dans les mêmes termes, en grec et en syriaque (XIII, 38); « Jésus parcourait les villes et les villages, enseignant dans les synagogues, et prêchant l'Évangile du royaume τὸ Εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας ܣܒܪܬܐ ܕܡܠܟܘܬܐ *sbaroto de malkouto* (IX, 35); mais il est visible que, dans cet emploi, le mot ملك *moulk,* qui figure dans les théories des Ésotéristes, n'est point l'arabe *moulk,* ou plutôt qu'il est l'arabe *moulk,* assimilé à une forme apocopée de *malkouta,* מלכו *malkou,* laquelle figure dans les textes chaldéens, comme le fait est suffisamment connu : ܡܠܟܘ, en syriaque, d'où le pluriel ܡܠܟܘ̈ܬܐ de ܡܠܟܘܬܐ, à côté de ܡܠܟܘܬܐ; d'où il résulte, ce qui n'a rien de bien surprenant, que les Ontologistes de l'Islam, qui ont pris le premier élément de l'expression *malkouto* (*de Aloho*) pour désigner le second aspect de la Transcendance, se sont vus obligés de choisir le deuxième aspect, la forme apocopée, de ce mot, pour qualifier le royaume terrestre, pour ne pas créer une obscurité irrémédiable, alors que le texte original du *Nouveau Testament* discriminait les deux expressions, comme on le voit par sa traduction grecque.

*
* *

L'existence absolue est l'Unité transcendantale (1); elle est Une, et pas plus; mais elle se présente, dit l'auteur du *Madjma al-bahraïn* (man. persan 122, page 295), sous un aspect exotérique et sous un aspect ésotérique; son aspect ésotérique est une lumière qui émane de cette Unité transcendante, pour se répandre dans tout le κόσμος; cette lumière est l'âme de l'âme des entités existantes جان جان موجودات; le monde tout entier est inondé de sa clarté, et les hommes qui le dirigent, ceux qui y parviennent à la célébrité, sont les manifestations tangi-

(1) *Revue de l'Orient Chrétien,* 1930-1931, page 136.

bles de cette lumière. Pour qu'il soit possible de s'expliquer par quel mystère l'Unité, qui est par définition l'unité même, dans son essence absolue, peut posséder un aspect exotérique et un aspect ésotérique, c'est-à-dire, en fait, revêtir au moins l'apparence de la dualité, de la multiplicité, il faut savoir que cet aspect ésotérique est l'unité idiosyncrasique احديت, tandis que l'aspect exotérique est la multiplicité idiosyncrasique عدديت; l'unité est l'âme et l'essence du nombre, et le nombre est une somme d'unités, de telle sorte qu'au point de vue absolu, les nombres, qui sont la multiplicité, sont les manifestations du caractère, de l'essence idiosyncrasique, d'unité qui appartient à l'Unité. D'ailleurs, dit le commentaire, par Sa'd ad-Din Sa'id Mohammad al-Farghani, intitulé *Masharik al-darari al-zohr fi kashf hakaïk Nazm al-dorr*, sur la kasida en *ta* de 'Omar ibn al-Faridh (man. supp. persan 545, folio 9 recto), la nature de l'Essence de la Divinité كنه ذات et le mystère de son ipséité غيب هويت, sont des questions insondables; l'Essence n'est pas perceptible directement, aussi la science se présente-t-elle sous trois aspects : la science, sous son aspect tangible علم بوجه, qui est celle de la communauté islamique dans son ensemble, des « ordinaires »; la science qui conduit à la connaissance certaine de l'Essence divine علم بيقين ذات, qui est l'apanage des hommes de la catégorie supérieure, « les bons »; la science de et par l'essence de l'Essence divine علم كنه ذات, laquelle est réservée aux élus, aux prophètes.

*
* *

Allah, disent les Ontologistes (1), crée toutes les entités du κόσμος, transcendantales ou non, en amenant leur idée, leur concept, leur forme virtuelle et potentielle, à coïncider avec la Présence de l'Existence Intégrale; c'est-à-dire qu'Allah fond dans une entité unique l'idée, le concept, la forme vide, qui n'est qu'une apparence, de chaque existence du κόσμος, avec

(1) *Revue de l'Orient Chrétien*, 1930-1931, page 136.

l'Existence Intégrale, laquelle, de par ses idiosyncrasies, jouit de la puissance de pouvoir donner la réalité à ces virtualités; en fait, la Présence de l'Existence Intégrale est une forme protéïque; elle revêt, suivant la volonté d'Allah, la forme du concept de l'entité qu'il veut amener à l'existence; elle pénètre dans cette forme, qui est un être géométrique, délimité par une enveloppe, une surface sans troisième dimension et vide, dans ce moule, en le remplissant de sa substance, qui possède exactement la même forme, mais qui est un volume réel, une pondérabilité, de sa substance vivante qui lui communique la Vie; après quoi, Allah fait sortir l'Existence Intégrale de ce moule, qui vient de recevoir d'elle la réalité et la vie, et lui rend son aspect primordial, pour recommencer immédiatement l'opération pour toutes les entités du κόσμος. Il faut voir dans cette doctrine une amplification extravagante de la thèse du platonisme et du néo-platonisme, un commentaire gnostique de cette théorie de Platon, que toute existence n'est que la réplique d'une idée, d'une forme virtuelle, préexistante et éternelle, qui réside dans l'hypermonde; Allah, dans cette thèse d'al-Djili, n'est autre que la première hypostase de Plotin, le τὸ πρῶτον, τὸ ἀγαθόν, τὸ ἕν, τὸ ἁπλοῦν, τὸ αὔταρχης, τὸ ἄπειρον, lequel manifeste sa puissance en émanant l'Intelligence νοῦς, avec tous les intelligibles ; il est inutile de dire que la Présence de l'Existence Intégrale est la seconde hypostase, la νοῦς, laquelle, en se pensant elle-même, possède et crée les prototypes de toutes les entités, est toutes les entités, forme leur somme intégrale, dont les idées ἰδέαι sont les intelligibles τὰ νοητά, les types de toutes les entités du monde sensible, les essences οὐσίαι, que la philosophie néo-platonicienne regarde comme les réalités ὄντως ὄντα, nos réalités tangibles étant des irréalités. Mais al-Djili s'est étrangement trompé dans l'interprétation de ce dogme, car il a confondu avec le premier Principe, la première hypostase, l'Ame universelle, la troisième hypostase, qui est le Démiurge de l'univers, dans la théorie platonicienne, laquelle crée en effet les entités du monde d'après les idées ἰδέαι de la seconde hypostase, dans chacune desquelles al-Djili a vu une forme particulière que le Démiurge, confondu avec le τὸ πρῶτον, a donné à la νοῦς, ce qui est une extrapolation.

Que Mansour al-Halladj (1) ait professé des croyances chrétiennes, c'est ce que démontre ce qu'il dit dans le *Tawasin* (page 29) : « Celui qui me renie est l'homme qui se trouve dans « le cercle extérieur » ; il dénie le stade حال auquel je suis parvenu, parce qu'il ne me voit pas, et il me traite de *zandik* « manichéen » ; ce qui montre que les gens de l'Irak, qui vivaient dans « le cercle extérieur », mais qui n'en savaient pas moins par quels signes les Manichéens et les Chrétiens, qu'ils confondaient d'ailleurs, se discriminaient de l'Islam, ne gardaient aucun doute sur l'état d'âme حال d'al-Halladj. C'est ce qui se trouve confirmé par deux vers d'une kasida, cités par Miskawaiyyih, dans son *Traité qui coupe définitivement la route à l'importunité, en démontrant d'une manière irréfutable l'insanité d'al-Halladj :*

سبحان من اظهر ناسوته سرّ سنا لاهوته الثاقب
ثمّ بدا فى خلقه ظاهرًا فى صورة الآكل والشارب

« Louanges soient rendues à Celui qui a manifesté son humanité, mais qui a révélé dans le secret le plus profond la gloire éclatante de sa Divinité; qui s'est manifesté parmi son peuple sous les espèces de Celui qui mange et qui boit! », ce qui ne peut guère s'expliquer, dans une forme toute chrétienne, avec des mots syriaques *nasout* « humanité », *lahout* « divinité », que comme l'interprétation d'une image de la Cène, dans laquelle le Christ est représenté mangeant et buvant avec ses disciples, en se manifestant à eux sous un aspect matériel qu'il serait de la dernière impiété d'attribuer à la divinité immatérielle de l'Islam. Ce qui explique qu'au témoignage de Djoullabi (XIe siècle) un grand nombre de *zandiks*, qui vivaient dans l'Irak, se dénommaient les *halladjis*, du nom même de Hosaïn ibn Mansour al-Halladj. Que cette qualification de *halladji* = *zandik* = manichéen ait été prise par des individus qui n'étaient pas manichéens, et qui se bornaient à professer des doctrines subversives, qu'elle ait été appliquée à des personnages qui n'étaient pas musulmans, c'est un fait plus que vraisemblable; il ne saurait empêcher que tous les gens que l'on gratifiait de

(1) *Revue de l'Orient Chrétien*, 1930-1931, page 145.

l'un ou de l'autre de ces surnoms ne fussent, au point de vue de l'Islam, que des infidèles.

C'est sous cet aspect que l'ont considéré ses contemporains, et les auteurs anciens, qui ont écrit d'après leur témoignage immédiat, tels ʿArib et Miskawaiyyih : Halladj, d'après Miskawaiyyih, qui parle d'après l'historien al-Souli, qui vécut à la même époque qu'al-Halladj et s'entretint avec lui, Halladj avait étudié la médecine et l'alchimie; comme beaucoup d'imposteurs, il se livrait sans cesse à des tours de passe-passe, à des charlataneries, grâce auxquels il dupait les ignorants, les petites gens, tous ceux qui, comme le dit ʿArib, n'avaient pas les moyens de percer le personnage à jour; il fallait d'ailleurs qu'il fût un habile prestidigitateur, puisque, si l'on en croit Miskawaiyyih, il rappela à la vie le perroquet du fils du khalife al-Moktadir. Il faisait croire à ces gens qu'il était dieu, ou, comme le dit ʿAttar, dans le *Mémorial des saints*, qu'il était une hypostase de la Divinité, qu'il ressuscitait les morts, que les génies lui obéissaient, comme ils avaient obéi à Salomon, fils de David, qu'il avait le don des miracles; l'un de ses fidèles réédita, ce à quoi il fallait bien s'attendre, la formule de la profession de foi islamique, sous les espèces : « Al-Halladj est Dieu, et moi, je suis l'envoyé d'al-Halladj. »

Il les trompa jusqu'à un degré qui n'est pas habituel dans l'Islam, sous une forme dégradée, qui ne se rencontre guère que chez les bouddhistes du Tibet; car, d'après Miskawaiyyih (deuxième moitié du xᵉ siècle), on découvrit chez l'un de ses adeptes un coffre scellé, dans lequel étaient des fioles contenant de l'urine et des excréments d'al-Halladj, que l'heureux possesseur de ce trésor avait recueillis comme des spécifiques contre toutes les maladies. Qu'il y ait eu des manichéens parmi ces pauvres gens, qu'al-Halladj renia lors de son arrestation, en jurant que tout ce qu'ils racontaient étaient des mensonges, c'est ce qui semble confirmé par cette circonstance que l'on trouva chez plusieurs d'entre eux, d'après le témoignage de Miskawaiyyih, des textes écrits sur des feuillets de papier de Chine ورق صينى, dont plusieurs à l'encre d'or; ces textes se présentaient sous la forme de rouleaux, puisque Miskawaiyyih affirme qu'ils étaient doublés de brocard ou de soie, dans une

formule qui était courante, aux époques anciennes, dans le Céleste Empire, qui se retrouve encore au Japon, pour la présentation des édits du mikado, et que les Turcs osmanlis, avec la forme de leurs firmans, ont apportée d'Asie Centrale; ce qui fait involontairement penser à ces Turks manichéens, qui étaient venus d'Asie Centrale, pour servir dans la garde du khalife, dont l'un, Afshin, fut arrêté en 839, à Baghdad, sous le règne d'al-Moʿtasim-billah, et chez lequel on trouva des images chrétiennes, qui lui avaient été envoyées de son pays natal, ou qu'il en avait rapportées (*Les Peintures des manuscrits orientaux de la Bibliothèque nationale,* 1914-1920, page 240). Ce qui est certain, c'est que la version en turk oriental du *Mémorial des saints* de Férid ad-Din ʿÂttar affirme que cet hérésiarque pérégrina jusqu'à Samarkand (Samaskand) et les pays de la Chine du Nord, c'est-à-dire jusqu'en Asie Centrale, où le Manichéisme était tout-puissant à cette époque, comme s'il s'en était allé faire une sorte de voyage *ad limina.*

Ses théories de l'union de la créature avec le Créateur reflètent celles du Chrétien byzantin, qui, au vᵉ siècle, écrivit en une langue excellente, sous l'influence du néo-platonisme et de saint Hiérothée, les livres que la tradition littéraire a longtemps attribués, contrairement à toute raison, à Denys l'Aréopagite; elles rappellent également les doctrines des Syriens, Jean Climaque, dans ses *Degrés,* Joseph le Voyant, dont se nourrirent les premiers auteurs musulmans; il y a longtemps d'ailleurs que j'ai établi (*Les Peintures des manuscrits orientaux de la Bibliothèque nationale,* Paris, 1914-1920, page 64, note) que l'esprit du Mysticisme oriental se trouve chez l'évêque Diadochos, de la ville de Photiké, en Albanie, et sa lettre dans saint Jérôme. L'expression, chez Hosaïn ibn Mansour al-Halladj, est plus compliquée, et mieux, plus complexe, dans une formule où la raison est sacrifiée à la rime, le sens à l'assonnance, la clarté à la répétition et à la redondance, comme si l'auteur imitait péniblement un modèle littéraire : « Les concepts افهام des entités n'ont aucune relation avec la Vérité; la Vérité n'est dans un aucun rapport avec la créature; les idées خواطر sont des relativités matérielles; les relativités matérielles ne peuvent

atteindre les Vérités transcendantes; parvenir à la Vérité est pénible, combien l'est-il d'arriver à la Vérité des Vérités حقيقة الحقايق (à la signification métaphysique de la Vérité)! L'être absolu الحقّ est (caché) par derrière la Vérité; la Vérité est au-dessous de l'Être absolu. »

« Jusqu'au matin, le papillon vole autour du flambeau, et il s'en retourne (au matin) aux formes matérielles *ashkâl* اشكال; il leur apprend son état *hâl* حال, par le plus suave discours *makâl;* puis, il se démène, par coquetterie *dalâl,* dans son désir ardent d'arriver à la perfection *kamâl*. La lumière du flambeau est la science de la Vérité علم الحقيقة; sa chaleur est la Vérité de la Vérité حقيقة الحقايق; l'arrivée à cette lumière est l'Essence intégrale de la Vérité حقّ الحقيقة (1). Le papillon n'est pas satisfait de (ce qu'il connaît de) sa lumière et de sa chaleur, et, (pour les connaître absolument), il se précipite entièrement dans le flambeau; les formes tangibles اشكال attendent qu'il revienne vers elles; il les avertit de l'attendre, parce qu'il n'est point satisfait de ce qu'il a à leur apprendre (sur la lumière et la chaleur du flambeau). En ce moment même, il devient anéanti, annihilé, dissocié; il demeure sans forme *rasm,* sans matérialité *djasm*, sans nom *ism,* sans attribut qualificatif *wasm*. Dans un tel état, comment pourrait-il s'en retourner vers les formes matérielles, et en quelle situation, après ce qui lui est survenu? »

La lumière, la chaleur, jouent un rôle primordial dans les œuvres supposées de Denys l'Aréopagite, avec plus de logique, puisque, une fois plongé dans la flamme de la lampe, comment le papillon pourrait-il s'en revenir vers les tangibilités, pour leur raconter qu'il ne sait rien de l'immatérialité, alors qu'il l'a perçue du moment où il a penétré en son ipséité, et qu'il a été anéanti dans le brasier?

Le concept de l'annihilation, de la disparition, de la fusion

(1) Il y a là une erreur manifeste; elle montre que Mansour al-Halladj ne savait pas ce dont il parlait; l'arrivée à la Lumière n'est pas la Vérité intégrale; elle est l'arrivée à l'Intégrale de la Vérité; la Vérité intégrale est la Lumière qui brûle, de son feu ardent, tous les voiles qui obscurcissent aux yeux du Mystique les voies de la Transcendance; jamais 'Attar, Djami, ou même Kashifi, n'auraient écrit une semblable erreur.

de l'âme du Mystique dans l'ipséité divine, est un thème familier aux Chrétiens; il naquit naturellement dans leur esprit des théories néo-platoniciennes, qui constituent leur philosophie. Hiérothée, dans un sens exclusivement chrétien, comme il faut s'y attendre, parle constamment de l'Essence, de laquelle émane la Lumière. L'auteur des œuvres attribuées à Denys l'Aréopagite a écrit, au ve siècle, que l'intelligence, enivrée de félicité, comme liquéfiée au feu de l'amour, perd ses imperfections, et se trouve amenée au stade divin; d'autres Mystiques ont affirmé que l'âme enflammée de l'amour du Christ se fond dans l'objet de sa passion, comme le fer dans une fournaise ardente.

Le souci puéril de l'assonnance, aux dépens du sens, est flagrante dans le *Tawasin*, qui est l'un de ces ouvrages d'al-Halladj, dont Farid ad-Din ʿAttar a dit, dans le *Mémorial des saints*, qu'ils sont écrits en un style très dur à comprendre, et qu'ils traitent de la transcendance de l'amour divin : « La Vérité *hakika* est insaisissable *dakika;* les chemins qui y conduisent sont pénibles *madhika;* en elle sont des feux violents *shahika;* au delà d'elle se trouve un désert profond *ʿamika;* l'étranger qui s'y engage pour le parcourir est averti qu'il doit franchir quarante stades, comme le stade de l'éducation parfaite *adab*, du départ *dzahab*, de la cause *sabab*, de la recherche *talab*, de la stupéfaction *ʿadjab*, de l'anéantissement *ʿatab*, de la joie *tarab* », sans qu'il existe en tout cela, à l'inverse des grands traités d'Ésotérisme, une gradation, une hiérarchie ascendante dans ces stades qui doivent conduire le Mystique à la Vérité intégrale; ce qui montre que l'auteur de ces lignes parlait de choses auxquelles il n'entendait rien, qui lui étaient infiniment plus étrangères qu'à un compilateur de la fin du xve siècle, tel que Hosaïn Waʿiz al-Kashifi, à Hérat, au fond de l'Iran.

Il laissait croire aux Musulmans orthodoxes qu'il recherchait leurs suffrages, mais, en fait, il affirmait son sunnisme devant les Sunnites, son shiʿïsme aux Shiʿïtes; il jurait qu'il était moʿtazilite dans une société de ces sectaires; al-Souli lance contre lui cette accusation terrible que, lorsqu'il arrivait dans une ville, s'il apprenait que ses habitants étaient moʿtazilites, il se faisait incontinent moʿtazilite, et ainsi de suite, suivant les

diversités des confessions. En réalité, comme nous l'apprend 'Arib, qui continue Tabari, al-Halladj professait l'anarchie intégrale, le nihilisme radical dans tous les domaines : « Je n'approuve rien, disait-il, de ce qui se lit dans le Koran, rien de ce qui constitue le droit, rien de la Tradition mohammadienne, rien de la poésie, rien de la philologie, rien de l'histoire »; c'était, comme le dit 'Arib, un homme sans aucune moralité, un sycophante, qui se moquait de toutes les formules religieuses et sociales. Farid ad-Din 'Attar, dans le *Mémorial des saints,* rapporte une de ses sentences, suivant laquelle il se vantait de n'avoir appartenu, jusqu'à cinquante ans, à aucune modalité religieuse, à aucune forme cultuelle مذهب, où il disait qu'il avait choisi dans chacune ce qui s'y trouvait de plus pénible et de plus dur, pour se l'appliquer sans pitié, si bien que, jusqu'à cet âge, il n'avait jamais récité la prière canonique sans la faire précéder de l'ablution générale غسل, réservée à la grande purification, au lieu de l'ablution locale وضو, qui, seule, est d'observance stricte. Il ne faut pas voir uniquement dans ces formes cultuelles les quatre rites du Sunnisme ou le Shi'ïsme; ces variantes islamiques, dans leur esprit, se discriminent sur des différences d'intention, sur des questions de conscience, sur des modalités intellectuelles; mais, comme si ces divergences ne suffisaient pas à les dresser les unes contre les autres, elles ont imaginé des variations dans le domaine matériel, dans le règlement de la conduite de la vie et des actes dictés par la morale, lesquels relèvent des *fourou',* et non des *ousoul,* comme les premières : telles la licence de la prostitution des garçons chez les Malikites (1), ou les mariages temporaires et révocables العقد المنقطع, المتعة, chez les Shi'ïtes; c'est un fait connu que les gens atteints de la manie

(1) En voyage, faute de mieux, comme le montrent ces vers d'une *manzouma* malikite :

وجائز وطء الغلام الامرد * لا سيما للرجل المجرد
هذا اذ كان وحيدا فى السفر * لم يجد انثى تفى الا الذكر

De semblables turpitudes se retrouvent chez les Hanéfites, comme le prouve un vers d'une *manzouma* de cette secte que j'ai cité dans le tome XLI, page 115, des *Notices et Extraits.*

du scrupule s'appliquent, par œuvre précautionnelle العمل بالاحتياط, la somme des prescriptions les plus sévères de ces formules religieuses; pour favoriser leur laxisme, les libertins font exactement le contraire.

Mais aucune variante cultuelle de l'orthodoxie n'a pu avoir la prétention d'obliger, sans raison majeure, le fidèle à faire cinq fois par jour la grande ablution; ce jansénisme outrancier, cet amour de la surérogation inutile, caractérisent les sectes soufies les plus extravagantes; d'où l'on peut déduire qu'al-Halladj avait mélangé les formules de toutes les sectes musulmanes, orthodoxes ou non, et même de toutes celles, chrétiennes, manichéennes, ou autres, qu'il avait rencontrées dans ses pérégrinations; que, durant un demi-siècle, il n'avait appartenu à aucune forme religieuse légale, et qu'il avait passé d'une croyance à l'autre, au gré de sa fantaisie, ce qui est assez conforme aux idées des Soufis, pour lesquels toutes les croyances sont des aspects d'une même erreur, et ce qui se trouve, jusqu'à un certain point, confirmé par ce fait qu'il se faisait appeler de deux noms, Hosaïn ibn Mansour al-Baïdhawi et Mohammad ibn Ahmad al-Farisi, vraisemblablement pour dissimuler un dédoublement de sa personnalité, grâce auquel il pouvait se livrer à des exercices contradictoires.

De très bons esprits, dans l'Islam, au témoignage d'Ibn Khallikan, considéraient qu'al-Halladj fut en connexion directe avec le Karmatisme, qu'il avait reçu des révolutionnaires karmates la mission de « travailler » l'Irak, et d'y faire sauter l'ordre établi. Le fait est loin d'être impossible; cette imputation serait la moindre des injures que l'on puisse adresser à al-Halladj; le Soufisme est dans une relation immédiate avec l'Ismaïlisme et les sectes hétérodoxes; il n'a, en réalité, d'autre but que la démolition de l'Islamisme; le nihilisme intégral d'al-Halladj est tout à fait conforme à l'esprit du Karmatisme, qui ne voulait pas révolutionner la civilisation musulmane, mais bien la détruire; il est corroboré par ce que raconte Djoullabi, dans le *Kashf al-mahdjoub*, que certaines personnes ont émis l'opinion qu'al-Halladj fut l'ami intime d'un nommé Abou Sa'id al-Karmati. Que le nihilisme du Karmatisme ait mec larché ave nihilisme du Manichéisme, c'est un fait très

vraisemblable; il explique comment al-Halladj a pu faire les affaires des Karmates, tout en professant une forme dégradée du Christianisme.

L'historien al-Souli, qui était fort bien renseigné sur son compte, affirme qu'il avait pris l'habit des Soufis, et qu'il singeait leurs habitudes, sans avoir aucun droit à se réclamer de leur secte, alors que ʿArib, Miskawaiyyih, et même Djoullabi, dans le *Kashf al-mahdjoub,* reconnaissent qu'il n'était qu'un très habile magicien; et son attitude ne trompait pas seulement les pauvres gens, puisqu'un Soufi, nommé Yaʿkoub ibn Aktaʿ, séduit par l'austérité de sa vie, lui donna sa fille en mariage, et ne tarda pas à s'apercevoir qu'il était devenu le beau-père d'un magicien. Cette accusation de sorcellerie est unanime contre al-Halladj, sauf de la part de ceux qui le défendirent à tout prix; elle est si unanime que Djoullabi s'est donné beaucoup de peine pour établir cette étrangeté que la magie et l'occultisme ne sont nullement contraires à l'esprit de l'Islam. C'est pourquoi beaucoup de gens, dans l'Islam, au témoignage de Farid ad-Din ʿAttar, se bornaient à lui dénier la qualité de Musulman, à le taxer d'infidélité majeure, sans préciser davantage, ce qui était une simplification assez commode, puisque toutes les autres accusations se ramènent à celle-ci. Ces circonstances expliquent pourquoi Djoullabi, au xiᵉ siècle, a mentionné l'opinion, qu'ʿAttar a reproduite dans le *Mémorial des saints,* avec une très légère variante dans la forme, qu'il y eut un Hosaïn ibn Mansour al-Halladj, qui fut un orthodoxe, à soigneusement distinguer d'un Hosaïn ibn Mansour al-Moulhidi, l'Ismaïlien, le Karmate, qui fut le maître du célèbre médecin Mohammad ibn Zakarya al-Razi (✝ 320 H = 932), et l'ami intime de Abou Saʿid le Karmate; ce qui est une manière assez habile, quoique fort peu vraisemblable, de départager les gens qui, suivant l'expression d'Ibn Khallikan, portaient al-Halladj aux nues, ou le vouaient, sans milieu, à l'exécration des fidèles. Et Djoullabi, dans son *Kashf al-mahdjoub,* ne fut point satisfait par ce stratagème assez grossier, puisqu'il a écrit que l'on ne peut pas ne pas faire entrer al-Halladj dans une liste générale des Soufis, mais que l'on ne peut pas davantage fonder les règles de la secte sur ses sentences, parce qu'il est un exagéré, un outran-

cier, un homme qui n'attribue de valeur intrinsèque qu'à sa propre discipline, en méprisant celles de tous les autres, dont les opinions sont purement subjectives, et n'ont de valeur absolue que par rapport à lui et à ses théories, si bien qu'on ne peut les considérer objectivement et les faire rentrer dans le trésor des connaissances humaines, avec lesquelles elles n'ont ni commune mesure, ni même la moindre similitude. C'est en ce sens que des docteurs du Soufisme, et non des moindres, ont exprimé cette théorie que le stade auquel était parvenu al-Halladj, dans la hiérarchie mystique, son état d'âme, qui l'y avait amené, ne relevaient pas du concept humain, et dépassaient de beaucoup l'entendement; c'est ce qu'a voulu exprimer le célèbre Ghazali, dans son *Mishkat al-anwar*, où il s'est donné la peine d'expliquer les outrances les plus outrancières d'al-Halladj par l'excès de son amour pour Dieu, et l'extrême élévation de son stade. Cette critique, en fait, n'en constituerait pas une; elle ne ferait que souligner l'indépendance, l'originalité, la personnalité d'al-Halladj, aux dépens des qualités négatives de bons élèves, qui récitent la parole du Maître, qui imitent sa graphie, sa manière de se moucher, qui recopient si bien ses périodes que l'on jurerait que leur prose est sortie de sa plume, qui se gardent de l'originalité, qu'ils ne sauraient avoir d'ailleurs, comme de la peste, qui leur ferait perdre l'estime des médiocres, et leur appui, qui est encore plus important.

Le stade auquel parvint al-Halladj, malgré l'opinion du célèbre Ghazali, n'a, en fait, rien de si mystérieux, et l'on ne voit pas trop bien ce qu'il entend dire; quand les Mystiques s'élèvent vers l'unification avec Dieu, معرفت, dit le *Madjma al-bahraïn*, ils ne voient plus qu'une seule existence, l'Unité transcendantale احد حقیقی; les uns la perçoivent par la connaissance ésotérique عرفان; d'autres, plus avancés dans la Voie, par la contemplation مشاهدت; les derniers, qui sont parvenus presque aux limites de la Voie, par la révélation extatique, qui porte plusieurs noms dans la terminologie soufie : ذوق, وجد, حال, etc.; on nomme le premier de ces stades, la science de la certitude علم الیقین; le second, l'essence de la cer-

titude عين اليقين; le troisième, l'intégralité absolue de la certitude حقّ اليقين. Au premier de ces stades, il se fait une sélection dans la masse de ceux qui suivent la Voie, de telle sorte qu'il ne reste que quelques personnes pour le second; dans le second stade, le Mystique est complètement submergé dans l'état de séparation d'avec le monde; dans le troisième, il arrive enfin à l'Union, et il perd tout concept de son ipséité; il est au comble du ravissement مجذوب, dans une telle ivresse qu'il se croit confondu avec l'Être unique, et s'écrie comme al-Halladj : « Je suis Dieu », ou comme Bayazid de Bistham : « Louanges me soient rendues! »; ce qui n'empêche, dit 'Abd al-Karim al-Djili, dans son *al-Kamâlât al-ilahiyya fil-sifât al-Mohammadiyya,* qu'aucun Mystique n'a pu atteindre le stade du Prophète, lequel connaissait Allah de la connaissance même dont Allah se connaît, de telle sorte que son stade, le stade de l'Intégrale مقام الجمعية, ne sera atteint par aucun être humain ou transcendantal, cette somme étant celle des perfections humaines et des perfections divines qui se trouvaient réunies dans la personne de Mahomet.

Toutes ces explications sont des façons assez casuistiques d'exprimer une opinion sur un cas fort embarrassant, de s'abstenir de porter un jugement motivé sur ce personnage, qui, par amour des entités créées, se laissait manger vif par la vermine; certains docteurs mystiques n'ont point été aussi bénins, et ils ont prononcé contre lui une sentence autrement sévère, ou même ont refusé à le comprendre dans l'Ordre.

Mohammad ibn Hosam al-Soulami, dans la seconde moitié du x[e] siècle, c'est-à-dire un demi-siècle environ après la mort d'al-Halladj, composa, sous le titre de *Tabakât al-Soufiyya* « les Ordres des Soufis », un traité, qui fut remanié par le célèbre Mystique 'Abd Allah al-Ansari, vers le milieu du xi[e] siècle, à Hérat, dans une recension que Djami, dans la seconde moitié du xv[e], translata dans une langue possible, sous le titre de *Nafahât al-ouns min hadhrât al-kouds :* « Les émanations dont sont gratifiés les Mystiques qui jouissent de l'intimité de l'Entité sacrée ». Il est visible qu'al-Soulami fut encore plus embarrassé que ne l'avait été al-Djoullabi, car il cite en deux

passages différents Hosaïn ibn Mansour al-Baïdhawi (al-Halladj) [man. persan 112, folio 51 recto], et (*ibid.*, folio 53 recto), le fils de ce personnage, Ahmad ibn Hosaïn ibn Mansour al-Halladj, dont ne parlent ni ʿArib, ni Miskawaiyyih, ni Djoullabi, ni Ibn Khallikan, ni même Farid ad-Din ʿAttar, sans mentionner, dans la notice d'al-Halladj, autre chose que les controverses qui s'élevèrent à son sujet, et sans rien dire de sa fin tragique. Il n'y faut point voir la preuve qu'al-Soulami et ʿAbd Allah al-Ansari, dans l'Orient de la Perse, ignoraient ce qui se passait à Baghdad; les mentions de Djounaïd de Baghdad, de Maʿrouf du quartier de Karkh, dans cette capitale, des origines palestiniennes de la secte (voir *Revue de l'Orient Chrétien*, 1925, page 72), la mention du grand hermétique égyptien Zoul-Noun Misri, dissipent cette erreur. Il ne faut pas oublier qu'al-Halladj fut condamné par une forte majorité; d'après Djoullabi, que recopia ʿAttar, tous les shaïkhs soufis se refusèrent absolument à admettre qu'il appartenait au Soufisme traditionnel, à sa forme ancienne, sauf ʿAbd Allah Khafif, Shibli, Aboul-Kasim Koshaïri; tous les partisans de l'ordre nouveau متاخران, les précédents étant des réactionnaires, jugèrent exactement de même, sauf quelques personnes, parmi lesquelles le célèbre Abou Saʿid ibn Abil-Khaïr, Abou ʿAli Faryoumadi, ce qui revient à dire qu'il fit, ou à peu près, l'unanimité contre lui, sans pouvoir invoquer cet argument qu'il inaugurait un ordre nouveau, puisque Farid ad-Din ʿAttar en fait le dernier représentant de l'ordre ancien; toutes hésitations et complications qui montrent la multiplicité du personnage.

Les Manichéens formèrent l'une des sectes les plus importantes du Gnosticisme, et ils ne furent jamais qu'une secte gnostique, qui avait hérité des folies de toutes celles qui l'avaient précédée dans le monde, et qui les porta à leur comble(1); ce qui explique comment et pourquoi le Manichéisme, syncrétisant et résumant dans son erreur toutes les aberrations gnostiques, absorba dans le monde entier les débris des sectes qui les avaient professées, et se répandit avec une rapi-

(1) Les Pères grecs sont unanimes sur ce point : à leurs yeux, le Manichéisme syncrétise les infamies de toutes les sectes antécédentes.

dité vertigineuse dans tout le monde romain, en Syrie, en Égypte, dans l'Afrique du Nord, dans les pays slaves, en Italie, en Espagne, en France, où il mit l'Orthodoxie à deux doigts de sa perte.

Tous les Gnostiques, au témoignage de Porphyre (*Vie de Plotin*, § 16), qui savait mieux que personne à quoi s'en tenir sur ce point, étaient des hérétiques chrétiens, qui, faute de les comprendre, exagéraient et déformaient les théories de Platon (1). A la triade plotinienne : 1° le Un primordial; 2° l'Intelligence; 3° l'Ame, les Gnostiques substituent une autre triade : 1° le Un primordial-l'Intelligence, réunis en la Tétrade pythagoricienne avec la Pensée Ἔννοια du Un, et la syzygie Intelligence-Vérité qu'il avait émanée; 2° le Verbe; 3° la Sophia (2), avec la préoccupation visible de faire pénétrer dans la triade hypostatique du néo-platonisme le concept du Verbe du quatrième Évangile, c'est-à-dire le Christ, le ὁ μονογενὴς υἱός, qui vint naturellement prendre les attributs de l'Intelligence, la Νοῦς μονογενής, et les idiosyncrasies d'inspirateur des idées du monde. Encore faut-il remarquer que les Gnostiques dédoublèrent le concept du Verbe en deux aspects, dont l'un est celui qui se trouve inclus dans leur trinité, et dont le second se trouve encore dédoublé en deux personnes, créées après l'émanation des Éons, le Christ Χριστός, avec sa parèdre Πνεῦμα, le Saint-Esprit, et Jésus, qui fut émané de la

(1) Saint Irénée (*Contra haereses*, II, 14) a démontré d'une manière qui ne laisse place à aucun doute que les Gnostiques s'en sont allés chercher tous leurs concepts dans la philosophie grecque, dans l'Hellénisme en général; qu'en particulier, la doctrine de Platon sur les intelligibles est exactement la même que celle des Gnostiques sur l'expression dans les entités créées des entités du monde de la Transcendance, des « idées » : « Democritus enim primus ait multas et varias ab universitate figuras expressas descendisse in hoc mundum. Plato vero rursus materiam dicit et exemplum et Deum; quos, isti sequentes, figuras illius et exemplum, imagines eorum, quae sunt sursum, vocaverunt, per demutationem nominis semetipsos inventores et factores hujusmodi imaginariae fictionis gloriantes. » Eusèbe, dans son *Histoire ecclésiastique*, livre V, chap. 38, insiste sur ce fait que les Gnostiques s'inquiétaient assez peu de ce qui se lit dans les livres saints, mais qu'ils préféraient de beaucoup étudier les ouvrages de la science grecque, la géométrie d'Euclide; ils réservaient leur admiration pour Aristote, pour Théophraste, pour Galien.

(2) Avec l'intercalation entre le Verbe et la Sophia d'une quantité d'inutilités, les Éons.

perfection des trente Éons. La Sophia, dans ce système, joue le rôle de l'Ame (1); elle crée le Démiurge, qui crée le monde, ou qui croit le créer, car il se borne, en fait, à réaliser les idées que lui inspire sa mère, la Sophia, et que lui transmet le Verbe, ce en quoi il est facile de voir un singulier arrangement du néo-platonisme.

La Gnose tenta un syncrétisme illusoire entre le dogme païen et la théodicée catholique, ou mieux, entre l'exagération de ces deux doctrines, qu'il essaya de combiner; cette tentative était vouée à un insuccès certain; l'Orthodoxie triompha, parce qu'elle discrimina le dogme de la Rédemption et les thèses philosophiques du platonisme. Origène fut purement platonicien; il enseigna que les âmes sont incarnées sur cette terre pour expier une faute commise dans l'au-delà; il ne doit rien au concept de la transmigration bouddhique, pas plus que la Gnose, dans l'extravagance de laquelle il s'est gardé de tomber; mais si l'Orthodoxie ne cite son nom qu'avec respect et avec admiration, il n'en est pas moins hétérodoxe pour avoir voulu introduire le dogme du paganisme dans la Révélation.

Il n'existe rien, ou à peu près rien, dans les thèses gnostiques qui ait son origine en Orient, contrairement aux assertions de Franck; mais il fallait pour Franck que le Gnosticisme soit juif, comme Darmesteter voulut que l'Avesta le soit. La cabale, en fait, est un gnosticisme juif, qui démarqua la Gnose chrétienne dans ses moindres détails. Porphyre n'a jamais dit, comme on le lui a fait dire, par une « sollicitation » d'ailleurs maladroite de son texte, que les Gnostiques s'inspirèrent du Zoroastrisme : ces sectaires, dit-il, montraient à tout venant les *Révélations* de Zoroastre, les élucubrations de Zostrien et d'autres illustres inconnus; mais il affirme que ces

(1) Il est évident que, dans les théories des Gnostiques, la Sophia supérieure est l'aspect premier et supérieur de l'Ame universelle, qui, dans la doctrine néo-platonicienne, regarde vers le monde des intelligibles, et transmet les « idées » à l'aspect second et inférieur de l'Ame universelle, lequel reçoit les « idées » et les réalise dans la création de la tangibilité; ce deuxième aspect de l'Ame est la Sophia inférieure du Gnosticisme; mais les Gnostiques ont encore dédoublé son concept en inventant que la Sophia inférieure a créé le Démiurge, lequel fait le κόσμος. L'Hélène de Simon, comme on le verra plus loin, n'est autre que cette Sophia, c'est-à-dire l'Ame universelle du Platonisme.

prétendues *Révélations* de Zoroastre étaient un faux manifeste, comme il le prouva, et qu'Amélius perdit son temps à écrire quarante livres (*sic*) pour réfuter les insanités de Zostrien. Saint Irénée (I, 20) dit, dans le même esprit, que les disciples de Marcus montraient une quantité d'opuscules qu'ils avaient composés pour tromper les badauds, et qu'ils prétendaient contenir les trésors de la science antique; les exemples de cette littérature pseudo-mazdéenne, les livres de Djamasp, et ceux de la prétendue science asiatique, qui ont été traduits en arabe par les Gnostiques musulmans, suffisent à montrer qu'ils sont des faux notoires, sans l'ombre de valeur historique.

Il y avait dans les thèses des Gnostiques une part d'orgueil, ou plutôt d'ignorance vaniteuse; si on les en croyait, ils eussent été les seuls à saisir le sens de la nature des intelligibles, à laquelle Platon n'aurait rien compris (Plotin, *Ennéades*, II, IX, 6; saint Irénée, I, 13); cette jactance de primaires est un défi au sens commun. Plotin (II, IX, 6), saint Augustin (*Cité de Dieu*, VIII, 6), Bossuet, en nombre de passages, qui furent de grands esprits, ont reconnu sous des formes diverses, mais équivalentes, que la doctrine platonicienne sur le monde intelligible, sur la psychologie, sur la théodicée, sur les rapports de l'Ame avec Dieu, est la forme la plus parfaite de l'explication de ces concepts abstrus qui soit née dans l'esprit des hommes, la seule qui existe réellement, en dehors de laquelle il n'est rien.

Cette erreur ne sévissait pas seulement chez les Chrétiens : s'il existait des Chrétiens qui voulaient platoniser dans l'outrance et dans la fantaisie, il y avait des platoniciens qui christianisaient dans le même esprit; ce que l'on sait par Plotin (II, IX, 10), qui a adressé sa réfutation des Gnostiques, non aux Gnostiques, ils n'en valaient pas la peine, mais à quelques néo-platoniciens qui avaient adopté les lubies, ou certaines lubies, de ces sectaires, et qui prétendaient, grâce à elles, qu'ils avaient raison contre Platon!

Que la Gnose soit purement chrétienne, c'est ce qu'il est facile de prouver: dans leurs thèses, les Gnostiques ne parlent que du dogme chrétien, qu'ils syncrétisent avec l'enseignement de Platon; c'est en vain qu'on y chercherait la moindre trace

de cette « sagesse orientale », qui aurait transformé le platonisme en la doctrine alexandrine; les emprunts que les Naasséniens, au témoignage d'Origène (*Contre les hérésies*, V), ont fait à l'Ésotérisme assyrien, sur la triplicité de l'âme, à celui des Phrygiens, sur la création, à l'*Évangile* d'après les Égyptiens, à celui de saint Thomas, n'ont, en réalité, laissé aucune trace dans la Gnose; tout, dans la terminologie gnostique est catholique, le nom du Christ, de la Croix, du Saint-Esprit, du Paraclèt, puisque les Catholiques, exactement comme eux, nomment l'Être suprême, ineffable, incognoscible, Βυθὸς πατρῷος, Προπάτωρ. Ce n'est point dans les prétendues *Révélations* de Zoroastre qu'ils sont allés chercher la justification de leurs folies, les preuves de la vérité de leur doctrine, mais bien dans une interprétation abusive des livres de l'*Ancien* et du *Nouveau Testament*, dont ils torturent le texte par un système d'interprétation allégorique et symbolique (1), grâce auquel on trouve tout ce que l'on veut trouver, que les Talmudistes, des siècles plus tard, ont emprunté aux Gnostiques, sous une forme bien connue des hébraïsants, bien loin que, sur ce point, la Gnose soit le disciple de la Cabale, puisqu'elle l'avait inventé dès les premières heures du Christianisme : « sic verba temperant, dit saint Jérôme, et ambigua quaeque concinnant ut et nostram et adversariorum confessionem teneant », de telle manière que les Orthodoxes, tout comme les hétérodoxes, trouvassent leur compte dans ces grimoires. Rien, dans leurs thèses, ne rappelle le Mazdéisme, ou les doctrines des religions de l'Asie antérieure; tout s'y explique merveilleusement par une conjonction syncrétique du dogme chrétien avec les théories platoniciennes : le monde (saint Irénée, II, 3) est le fruit du péché, et il a été créé par l'ignorance, ce qui est aux antipodes de la pensée mazdéenne, et ce en quoi il faut voir le syncrétisme de ces deux concepts que la matière, le substratum du monde, est une entité maudite chez les Platoniciens, et que le monde, pour les Chrétiens, tout au moins ses habitants, sont les victimes du péché originel. La rédemption, dont le concept n'est ni mazdéen, ni platonicien, qui est inutile en Perse et dans le

(1) Eusèbe, dans son *Histoire ecclésiastique*, livre V, chapitre 38, les accuse également d'altérer les Écritures.

Paganisme, est l'un des dogmes essentiels du Gnosticisme, comme du Catholicisme; l'initiation à la Gnose, à la vraie science, peut seule conduire le fidèle à la rédemption véritable (saint Irénée, I, 21); seule, elle le fait entrer dans le Plérôme, dans le κόσμος divin, et régénère le croyant dans l'ipséité de Dieu (*ibid.*, III, 15), dans un esprit où l'on reconnaît encore, à côté du concept chrétien, celui de l'initiation aux mystères redoutables d'Éleusis.

Simon le Magicien fut, aux premières heures de la Révélation, un apostat du Judaïsme, un candidat indigne à la foi chrétienne, un mauvais platonicien, avec une tendance marquée à l'allégorie; il sortit de l'orthodoxie judaïque, sans entrer dans celle du Christianisme, auquel il ne comprit rien, et contre lequel il exhala sa mauvaise humeur en attaques virulentes contre le Christ, qu'il traitait de sorcier, de mauvais magicien, comme le montre suffisamment cette apostrophe qu'il adressa à saint Pierre : « sicut ille qui misit te magus qui nec se ipsum potuit liberare de crucis poena : comme ce mage qui t'a envoyé, et qui ne put se libérer lui-même du supplice de la Croix ». Le Créateur, dans la théorie de Simon, n'est point le Dieu suprême, car Dieu ne peut s'abaisser à former la matérialité du κόσμος ; d'où il reconnaît un Dieu suprême et unique, puis une Intelligence formatrice, qui lui est soumise, qui crée les Anges, qui créent le κόσμος (1); cette théorie conduit tout naturellement à celle du Démiurge, créateur du monde matériel, et il faut voir l'origine de cette doctrine dans le système des Gnostiques; le démon, dans l'idée de Simon le Magicien, est

(1) Simon est Dieu le Père, et parvenait à le faire croire, puisque, au témoignage de saint Justin (*Apologie première pour les Chrétiens*, pages 59 et 77; Migne, *P.G.*, VI, 367, 413), il avait sa statue à Rome, dans une île du Tibre, avec cette inscription en latin : Σίμωνι δέῳ σάγκτῳ; sa pensée Ἔννοια descendit sur le plan inférieur, et devint la courtisane Hélène, avec qui il vécut, laquelle donna naissance aux Anges et aux Puissances, qui créèrent le monde (saint Irénée, I, XXIII; II, VIII; IV, VI); Simon, d'après ce que raconte une homélie attribuée à saint Clément Romain (*Homélie*, II, 25), affirmait que cette Hélène descendue du ciel, essence-mère de toutes les entités, était la Sophia, λέγει... ὡς παμμήτορα οὐσίαν καὶ Σοφίαν, ce que dit également Tertullien (*de Anima*, 34), en termes moins clairs; d'où il suit que Simon a passablement brouillé les concepts platoniciens et néo-platoniciens, la Ἔννοια du premier Principe, qui est le principe de la Νοῦς, ne pouvant pas être la Ψυχή, l'Ame universelle.

une création autonome de la matière, ce en quoi, manifestement, il faut voir l'exagération du platonisme, qui continuait les théories du pythagorisme, sans la moindre influence de l'Iranisme; la matière est une puissance métacosmique, éternelle comme Dieu, infinie, amorphe, indéterminée, essentiellement maléfique; elle est l'origine de tout mal, et elle combat ainsi les desseins de la Divinité; cette théorie, issue de l'évolution de la philosophie grecque, ralliait de nombreux partisans. Simon le Magicien ne fait qu'indiquer la tendance du Gnosticisme vers l'hérésie manichéenne (1), mais cette tendance s'affirme bientôt chez Basilide, qui s'était entièrement délivré de l'emprise judaïque, tout en demeurant, comme Simon, un allégorique; Basilide, en fait, qui voyagea en Perse, est le fondateur du Manichéisme; il demeure entièrement chrétien, mais c'est lui qui a inventé la singulière théorie de l'« apparence » de Jésus, que Manès poussa à l'extrême, laquelle est née, non d'une influence iranienne, mais tout simplement d'une interprétation erronée de ce que dit saint Paul, dans son *Épitre aux Philippiens :* « soyez dans la même disposition où a été Jésus-Christ...; en prenant la forme d'esclave, en se rendant semblable aux hommes, et reconnu pour homme par tout ce qui a paru de lui, il s'est humilié lui-même, se rendant obéissant jusqu'à la mort... » (5, 7, 8); d'où Basilide a conclu un peu vite que Jésus-Christ ne fit que « ressembler » à un homme, sans être réellement un homme, tout comme le Saint-Esprit (*saint Luc*, III, 22), descendit sur le Christ sous une forme visible, *comme* une colombe, sans être en réalité une colombe, ou rien qui y ressemblât. Et ce fait n'a rien de surprenant, sir lo réfléchit que, de ce passage de saint Paul, saint Justin, qui fut suivi par saint Basile et par saint Cyrille d'Alexandrie, déduisit que, non seulement le Christ avait pris par humilité l'apparence d'un esclave, mais encore qu'il se révéla dans ce monde sous la forme du plus laid des enfants d'Adam. Comme la plupart des peintres du moyen âge furent des religieux de l'ordre de saint

(1) Les Pères grecs regardent Simon comme l'ancêtre des sectes hérétiques (saint Irénée, livre I, ch. XXVII; livre III, intr.; saint Cyrille, *Instructions*, VI, § 14; *Constitutions apostoliques,* attribuées à saint Clément Romain, livre VI, ch. VII).

Basile, cette laideur du Christ, laquelle sourit d'ailleurs à leur médiocrité, devint un dogme du Canon iconographique.

Kerdon, comme Simon le Magicien, comme Marcion, enseignait, suivant ce que nous apprend saint Irénée (I, 27), l'existence de deux principes divins, que le Dieu qui est proclamé par la Loi et par les Prophètes n'est point le père de Notre-Seigneur Jésus-Christ; l'un de ces dieux est connu, l'autre est inconnu; le premier est capable de faire l'injuste, le second ce qui est bien : ἐδίδαξε τὸν ὑπὸ τοῦ νόμου καὶ προφητῶν κεκηρυγμένον θεὸν μὴ εἶναι πατέρα τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ. Τὸν μὲν γὰρ γνωρίζεσθαι, τὸν δὲ ἀγνῶτα εἶναι· καὶ τὸν μὲν ἄδικον, τὸν δὲ ἀγαθὸν ὑπάρχειν (1), en lisant ἄδικον à la place de δίκαιον, ce qui est confirmé par ce que saint Épiphane (page 300) dit de cet hérétique, que son principe inconnu de tous est le dieu bon, qui se nomme le père de Jésus, et que son principe connu des hommes, le Démiurge qui créa le monde, ce qui explique que tout y aille si mal, est un mauvais dieu... ἕνα ἀγαθὸν καὶ ἕνα ἄγνωστον τοῖς πᾶσιν ὃν καὶ πατέρα τοῦ Ἰησοῦ κέκληκε, καὶ ἕνα τὸν Δημιουργὸν πονηρὸν ὄντα καὶ γνωστὸν λαλήσαντα ἐν τῷ νόμῳ; telle était d'ailleurs également l'opinion de Sévérianus, lequel ajoutait que la femme est la créature de Satan, que ceux qui se marient font et accomplissent l'œuvre du diable.

Il est visible que ces deux principes divins de Simon, de Marcion, de Kerdon, n'ont rien de commun avec les deux principes antagonistes du Mazdéisme, et qu'ils sont les deux divinités du philosophe néo-platonicien Numénius, qui sont nées tout naturellement d'une évolution de la pensée hellénique. Le concept de l'opposition systématique de l'Esprit du mal à la volonté de l'Esprit du bien, qui est l'essence du Mazdéisme avestique, n'appartient pas à l'Indo-européanisme primitif; il n'y en a pas de trace dans l'Inde: il n'appartient pas davantage au Sémitisme; les esprits du bien font le bien de leur côté, les esprits du mal créent le mal, sans coordonner leurs efforts dans

(1) Saint Cyrille (*Instructions*, IV, § 4) dit également que les hérétiques enseignaient qu'il y a un dieu injuste et un dieu bon; que le dieu bon est le créateur et le souverain de l'âme; le dieu injuste, le créateur et le souverain des corps : ἄλλον εἶναι τὸν ἄδικον καὶ ἄλλον εἶναι τὸν ἀγαθόν..., en lisant τὸν ἄδικον, au lieu de δίκαιον, comme dans le texte de saint Irénée.

une offensive savante, dans une stratégie à longue période, dans une tactique de riposte immédiate et sans pitié; il semble qu'il soit né de l'exagération de ce qu'a dit Platon dans le *Théétète* : « Il n'est pas possible que le mal soit détruit, parce qu'il faut *toujours* qu'il y ait quelque chose qui soit contraire au bien...; c'est une inéluctabilité qu'il se répande sur cette terre et autour de notre nature mortelle », ce que répète Plotin, au début du second livre de la première *Ennéade;* le seul moyen qui soit donné à l'homme d'échapper au mal, c'est de faire l'impossible pour se rendre semblable à Dieu; l'Orient n'a retenu que la première partie de la sentence; la seconde lui a paru inutile, et il n'en a pas compris le sens, qui dépassait de beaucoup ses moyens; il a fait de la matière maléfique un Démiurge mauvais qu'il a opposé au bon Démiurge, bien loin que les Hellènes aient emprunté à l'Orient le concept des deux principes. La théorie de l'influence de la philosophie orientale sur celle de la Grèce est une pétition de principes, comme je le montrerai par la suite; le *Zohar*, le livre de la cabale juive, dans lequel on veut retrouver les sources originelles du néo-platonisme, a été écrit au début du XIVe siècle, comme on peut le voir dans cette *Revue* (année 1928, page 50), d'après des doctrines issues des fantaisies gnostiques, nées elles-mêmes d'une évolution pathologique du néo-platonisme; il faudrait prêter attention à ce fait que nous ne connaissons de philosophie, de théodicée, de psychologie, de logique, uniquement que dans l'Orient qui a été conquis par les Grecs au IVe siècle; que la philosophie transcendante, manifestement, dans l'Inde, a subi une influence hellénique, bien loin que le contraire se soit produit : « Où sont, a dit saint Jean Chrysostome (*Homélie pour les Goths;* Migne, *P. G.*, LXIII, 501), les œuvres de Platon, de Pythagore, et des auteurs qui ont écrit à Athènes? Elles ont disparu. Où sont les paroles des pécheurs et des hommes qui vivaient sous leurs tentes (les Apôtres)? Non pas seulement en Judée, mais dans la langue des Barbares..., car les Scythes, les Thraces, les Sarmates, les Maures, les Hindous et les peuples qui vivent aux extrémités du monde les ont chacun translatées dans leur langue, et ils philosophent sur ces thèmes ». La philosophie grecque, celle de Platon et des Pytha-

goriciens, repose sur des concepts mathématiques qui furent très supérieurs à ceux de l'Orient (*Revue de l'Orient Chrétien, ibid.,* pages 33 et suiv.); il est plus que probable que, dans ce domaine, comme dans celui de l'astronomie, les Hindous furent les élèves des Grecs qui étaient venus coloniser les marches de l'Extrême-Orient; les autres peuples, les autres civilisations, ne connaissent guère qu'une morale élémentaire et une métaphysique enfantine, tels les Chinois, dont la doctrine, d'une pureté absolue, rappelle la morale de Socrate; mais, au « connais-toi toi-même », les Célestes, dans l'*Invariable milieu*, ne répondent pas, comme les Musulmans, dans l'évolution de la pensée platonicienne : « qui se connaît, par cela même, connaît son Dieu », car ils disent « celui qui est arrivé à la connaissance de soi-même, peut connaître autrui, et de là, s'élever à la science de la nature », ce qui est essentiellement différent.

Que les Gnostiques, Basilide, Valentin, Carpocrate, racontent dans leurs élucubrations que notre âme, depuis le principe du monde, se trouve dans un état perpétuel de métensomatose, dont le but est de lui donner les moyens de se perfectionner et d'arriver à la Raison intégrale, qui lui permettra de rentrer dans le Plérôme, que cette théorie décalque celle du samsara et du nirvana des Bouddhistes, c'est ce qui est à la rigueur possible, bien que Plotin (*Ennéades*, II, IX, 5), qui avait de ces questions un sentiment très supérieur au nôtre, affirme que cette thèse est un emprunt à Platon, ou, au moins, une exagération de ce qu'il raconte dans le *Phédon*, dans le *Phèdre*, dans la *République*, sur les jugements des âmes après la mort, sur les fleuves qui se trouvent dans les Enfers et les métensomatoses; mais cela ne signifie nullement qu'il y eut une influence généralisée des dogmes orientaux sur le platonisme; j'ai montré, dans cette *Revue* (1926, page 413), que, sous la domination des Séleucides, des moines bouddhistes étaient venus apporter la parole de Sakyamouni aux rives de la mer Égée; le Sémitisme se trouva pris entre deux influences, celle du Bouddhisme à l'Est, celle de l'Hellénisme à l'Occident; d'un Hellénisme en pleine évolution, qui tendait vers un monothéisme et une doctrine de charité qui le rapprochait des prédications du fils de Maya; ces deux influences modifièrent

profondément le concept psychologique des Juifs, en l'adoucissant, puisqu'en l'année 161 avant notre ère, Judas Macchabée envoya douze mille drachmes à Jérusalem, afin d'offrir un sacrifice pour le repos de l'âme de ses soldats qui avaient été tués en combattant contre le gouverneur de l'Idumée, Gorgias (*Macchabées*, II, 12, 43-46) « pensant avec sagesse et pitié à la résurrection; car, s'il n'avait pas eu l'espoir que ceux qui étaient morts devaient ressusciter, il lui eût semblé superflu et vain de prier pour les morts; mais il estimait que ceux qui étaient morts pieusement pour la patrie étaient destinés à recevoir au ciel une précieuse récompense; c'est une pensée sainte et bienfaisante de prier pour les morts, afin qu'ils soient délivrés de leurs péchés ». Cette évolution du concept juif de l'âme l'a amené à un stade essentiellement différent de celui du concept du *Livre des Rois*, du *shéol*, qui est à peu près celui de la ψυχή achéenne dans la Νεκυία, en préparant les voies au Christianisme.

Tout ce que racontent les auteurs de la fin de l'Antiquité classique sur les métaphysiques et les théogonies des Égyptiens, des Phéniciens, des Chaldéens, des Perses, des Hindous, est une pure fiction, dans la trame de laquelle on rencontre quelques réalités enrobées dans une série d'inventions, qui constituent, comme je l'exposerai autre part, et ce qui est l'évidence même, un étrange syncrétisme helléno-oriental, dont le but, sous la plume d'écrivains nés dans les provinces d'Orient, est d'établir l'antériorité de l'Orientalisme sur l'Hellénisme, et l'origine asiatique de la civilisation grecque.

Tous les Pères de l'Église grecque, lesquels étaient bien placés pour juger les Manichéens, s'accordent pour les considérer comme des Chrétiens sortis de l'Orthodoxie. Saint Grégoire de Nysse (*contre Euménius*, livre I) les regarde comme des fous, qui ont dichotomé la Personne de Dieu le Père et de Dieu le Fils, dans le même esprit maléfique qui incitait les Gnostiques à multiplier les aspects de la Νοῦς, ce qui, fatalement, à conduit Manès à la théorie des deux principes, et telle est également l'opinion de saint Jean Chrysostome (*Homélies sur saint Matthieu*, XVI, 6; XXVI ou XXVII, 6; XLIX ou L, 2; LI ou LII, 3; LXXXII ou LXXXIII, 2). Cyrille, évêque de Jérusalem (*Instructions*, VI, 21) dit formellement que Manès a été rejeté

du sein de l'Église. Les Manichéens, en effet, reconnaissaient le Verbe, mais ils niaient son incarnation (Cyrille d'Alexandrie, *cinquième discours sur Isaïe,* I; saint Athanase, *premier discours sur les Ariens*, 53); ce en quoi les Manichéens étaient parfaitement logiques, puisqu'ils ne voulaient pas que le Christ qui fut crucifié fût le Christ, mais une image virtuelle du Fils, lequel, d'après Manès, était consubstantiel avec le Père ὁμοούσιον τοῦ Πατρὸς τὸ Γέννημα (saint Athanase, *des Synodes de Rimini et de Séleucie*, 19), et, partant, ne pouvait revêtir une forme tangible.

Que les Manichéens aient parfaitement connu le Christ, c'est une circonstance sur laquelle ne plane aucun doute, bien qu'ils aient dénaturé le sens de ce nom, et bien qu'ils nomment leur Christ, la Νοῦς platonicienne (Alexandre, évêque de Lycopolis, *Traité sur les doctrines des Manichéens,* 24). S'ils n'ont pas connu le véritable Christ, comme l'affirme l'évêque de Lycopolis, et s'ils en ont fait la seconde hypostase du néo-platonisme, il n'en est pas moins avéré qu'ils révéraient un Christ, puisqu'ils regardaient comme le Christ le soleil qui s'obscurcit à la mort du Fils de Dieu (Cyrille, évêque de Jérusalem, *Instructions,* VI, 13; XV, 3); ils estimaient que Manès est leur Christ, au même titre que les Ariens soutenaient qu'Arius était le leur (saint Athanase, *premier discours contre les Ariens,* 2).

Que Manès ait été le chef d'une secte chrétienne, c'est ce que montre le fait qu'il discriminait entre l'*Ancien* et le *Nouveau Testament,* en affirmant, comme nous l'apprend saint Épiphane, dans son *Traité contre les hérésies* (page 694), qu'il est impossible d'admettre qu'ils aient le même auteur : οὐ δύναται ἑνὸς διδασκαλίου εἶναι Παλαιὰ καὶ Καινὴ Διαθήκη, l'Ancien Testament étant l'œuvre du démon, et les prophètes du Judaïsme, ses suppôts (Photius, *Traité contre les Manichéens,* III, 1, 2, 5, 8); c'est ce que prouve également cette circonstance que les Manichéens révéraient l'*Évangile*, mais seulement dans ses parties ou la Croix n'était pas figurée, parce que la Croix, qui était faite de bois, d'une matière, ressortissait à l'esprit du mal (Photius, *ibid.*, I, 7, 10). Tous les auteurs grecs s'accordent pour affirmer que les Manichéens rejetaient l'*Ancien Testament*, et reconnaissaient quelques parties du *Nouveau Testament* (Titus, évêque

de Bosra, *contre les Manichéens*, III, 1; saint Athanase, *Encyclique contre les Ariens*, 23; *premier discours contre les Ariens*, 8); ils ne se gênaient d'ailleurs nullement pour falsifier le *Nouveau Testament*, et ils écrivirent même un *Évangile* dont ils attribuèrent la paternité à saint Thomas (Cyrille, évêque de Jérusalem, *Instructions*, IV, 36); les Pauliciens rejetaient les *Prophètes* et tout l'*Ancien Testament*, n'attribuant d'autorité qu'aux *Évangiles*, aux *Actes* et aux *Épîtres*, à l'exclusion de celles de saint Pierre; les Bogomiles, qui furent également des Chrétiens manichéens, ne reconnaissaient que le *Psautier*, les quatre *Évangiles*, et un septième livre, formé des *Actes des Apôtres*, des *Épitres* et de l'*Apocalypse*. C'est ce que prouve également l'intitulé de la lettre, ou de la prétendue lettre, que Manès écrivit à Marcellus, où il se dit Μανιχαῖος ἀπόστολος Ἰησοῦ Χριστοῦ; si ce document n'est pas authentique, s'il n'y faut voir qu'une invention des disciples de Manès, il n'en reste pas moins évident qu'à l'époque à laquelle ils l'ont fabriqué, ils avaient la conscience très nette de l'origine chrétienne de la secte manichéenne, sans que cela fasse l'ombre d'un doute. C'est également ce qui se trouve confirmé par l'anathème que les Manichéens devaient prononcer contre le chef de la secte pour rentrer dans le giron de l'Église : ἀναθεματίζω Μάνεντα τὸν καὶ Μανιχαῖον καὶ Κούβρικον, ὃς ἐτόλμησεν ἑαυτὸν Παράκλητον ὀνομάζειν καὶ Ἀπόστολον Ἰησοῦ Χριστοῦ (*Appendice aux Recognitions* de saint Clément Romain, III; Migne, *P. G.*, I, 1461); par ce fait que les Manichéens avaient divinisé la lune et le soleil, disant que le soleil est le Christ, comme le montra cette circonstance qu'il s'éclipsa quand le Fils de Dieu fut cloué sur la Croix (Théodoret, *Précis des fables racontées par les hérétiques*, 320); par ce fait qu'ils reconnaissaient l'existence du Père, du Fils, du Saint-Esprit, celle de la Vierge, puisqu'ils disaient : Πιστεύομεν εἰς παναγίαν Θεοτόκον ἐν ᾗ εἰσῆλθεν καὶ ἐξῆλθεν ὁ Κύριος « Nous croyons en la très sainte Mère de Dieu, en laquelle est entré le Seigneur, et dont il est sorti » (Photius, *Traité contre les Manichéens*, I, § 6 et 7), insultant et maudissant saint Pierre, parce qu'il avait renié son maître (*ibid.*, I, 8). Aussi, les Manichéens se réclamaient-ils du Christianisme : « ces racailles, dit Photius (I, § 6), se nomment

eux-mêmes les véritables Chrétiens romains; ils s'appliquent cette dénomination de Chrétiens à laquelle ils n'ont aucun droit » : Ἑαυτοὺς (éd. et man. grec 1228, folio 702 recto, καὶ τοὺς) μὲν ἀληθῶς ὄντας Χριστιανοὺς Ῥωμαίους οἱ τρισαλιτήριοι ὀνομάζουσιν. Ἑαυτοῖς δὲ τὴν κλῆσιν, ἧς ἀλλότριοι παντελῶς καθεστήκασι, τῶν Χριστιανῶν περιάπτουσιν, et ils n'hésitaient pas à nommer leur confession l' « Église catholique » καθολικὴν δὲ Ἐκκλησίαν τὰ ἑαυτῶν καλοῦσι συνέδρια (*ibid.*, I, § 9); les Pauliciens et les Cathares juraient aussi qu'ils formaient la véritable Église chrétienne.

Encore faut-il remarquer, ce que l'on n'a jamais fait, que le Manichéisme est beaucoup plus platonicien, c'est-à-dire hellénique, et chrétien, qu'il n'est mazdéen; qu'il est un dualisme chrétien, où manque l'élément essentiel du Mazdéisme, le culte du Feu; car, si l'on en croit le témoignage de saint Épiphane (page 630), Manès disait : ἦν θεὸς καὶ ὕλη, φῶς καὶ σκότος, ἀγαθὸν καὶ κακὸν, τοῖς πᾶσιν ἄκρως ἐναντιὰ ὡς κατὰ μηδὲν ἐπικοινωνεῖν θάτερον θατέρῳ « qu'il y a Dieu et la matière, la lumière et la ténébrosité, le bien et le mal, tous (ces binômes) tellement contraires les uns aux autres qu'ils ne peuvent avoir aucune relation entre eux »; ce pourquoi Archélaus, évêque de Cascar, accusa formellement Scythien, le maître de Manès, c'est-à-dire Manès lui-même, d'avoir pris la théorie de ses deux principes à Pythagore. Saint Augustin ne parle pas davantage de deux dieux des Manichéens : Unus deus est an duo? Plane unus. Quomodo ergo vos duo asseritis? Nunquam in nostris quidem assertionibus duorum deorum auditum est nomen... Est quidem quod duo principia confitemur, sed unum ex his Deum vocamus, alterum hylen (ὕλην), aut, ut communiter et usitate dixerim, daemonem (*Contra Faustum manichaeum,* livre XXI); et nostra professio ipsa est quod incorruptibilis sit Deus, quod lucidus, quod inadibilis, intenibilis, impassibilis, quod aeternam lucem et propriam inhabitet; quod nihil ex sese corruptibile proferat, nec tenebras, nec daemones, nec Satanam... (*Contra Fortunatum manichaeum*); haec quippe in exordio fuerunt duae substantiae a sese divisae. Et luminis quidem imperium tenebat Deus Pater... aeternitate propria semper exsultans, continens apud se sapientiam et

sensus vitales (*Contra epistolam Manichaei quam vocant Fundamenti*, chap. XIII). C'est manifestement dans le même sens, mais d'une manière encore plus caractéristique, quoique inexacte, en mélangeant aux thèses manichéennes celle du Zarvanisme, que Photius, dans son *Traité contre les Manichéens* (I, § 6), a écrit qu'ils ont deux principes, mais que Dieu le Père est essentiellement différent de ces deux principes, qu'il ne régnera qu'à la fin des temps, sur un monde futur, vraisemblablement quand le mal et le bien auront cessé leur combat, et quand le bien dominera dans l'univers. Dieu le Père, et manifestement aussi les deux principes, sont complètement différents du Démiurge, qui a créé l'Univers, et qui règne sur sa forme actuelle, tandis que Dieu le Père régnera dans l'éternité future sur le monde potentiel.

La doctrine des Byzantins est constante sur ce point; Alexandre, évêque de Lycopolis, dans son *Traité sur les doctrines des Manichéens* (3), affirme que les Manichéens ne reconnaissent pas deux dieux, mais bien deux principes divergents, dont le premier est la Divinité, et le second, la matière, laquelle ne participe en rien de l'essence divine; la lumière réside dans les hauteurs de l'empyrée avec Dieu, les ténèbres, avec la matière, dans les parties inférieures du κόσμος; cette matière des Manichéens est certainement une modalité de celle de Platon et de Plotin, car, si l'on en croit le témoignage d'Alexandre de Lycopolis, elle est le mouvement même qui existe originellement dans toute entité; ce qui montre que ce concept de la matière, chez Manès, est manifestement un aspect de celui de la matière dans la philosophie hellénique, dont l'idiosyncrasie est justement ce mouvement désordonné et violent, Manès, dans son imprécision, n'ayant prêté d'attention qu'à la caractéristique qu'il considérait comme essentielle dans la matière, alors que celles de non-existence et d'indétermination sont au moins aussi importantes. La doctrine des Manichéens sur ces points ne pouvait pas ne pas s'écarter en quelque manière des thèses néo-platoniciennes, qui étaient beaucoup trop compliquées pour eux, et qu'ils ne comprirent qu'en partie, par exemple, quand ils dirent, comme en témoigne l'évêque de Lycopolis (*ibid.*, 9), que Dieu, par force et

par nécessité, rendit la matière élevée comme il était lui-même élevé : ὁ Θεὸς βίᾳ καὶ ἀνάγκῃ ταύτην μετέωρον ἐποίησεν ὡς αὐτόν; ce en quoi il faut voir une glose très matérielle du concept suivant lequel le Démiurge est tout en haut de l'univers, la matière tout en bas; que, partant, si le Démiurge veut manipuler la matière pour en former le monde, il faut bien qu'il l'élève dans la lumière où il réside, puisqu'il ne peut se ravaler dans les ténèbres, où elle stagne, et puisque le κόσμος doit exister par-dessus les plages inférieures de l'obscurité. C'est par suite d'une déformation semblable de la thèse néo-platonicienne que les Manichéens disaient (*ibid.*, 10) que Dieu a créé des obstacles à la matière, parce qu'il veut le bien, et que, la matière étant mauvaise (1), elle ne pourrait, livrée à ses seules idiosyncrasies, que produire une création mauvaise. Mais la matière n'a point le pouvoir ni l'initiative de s'organiser sans le dessein du Démiurge; Manès n'a pas compris ce qu'enseignaient les néo-platoniciens, dans une intention toute différente, que c'est la variété des obstacles que l'Ame universelle rencontre quand elle veut créer le κόσμος qui explique les infinies modalités de la création.

Ces théories, exactement comme celle qui consiste à regarder les corps comme mauvais, parce que matériels, n'a absolument rien à voir avec les enseignements du Mazdéisme, qui ne s'est jamais élevé au concept de la matière rebelle à la volonté de l'Esprit du bien, de la matière quelle qu'elle soit, dans lequel Ahriman est un esprit aussi vivant et aussi actif qu'Auhrmazd, qui n'a rien de l'infinité, de l'indécision, du non-être de la matière. Le concept de la matière, substratum des corps, n'est pas oriental, mais bien grec, et Origène, dans son *Traité sur les principes* (IV, 33), a parfaitement remarqué que son nom ne paraît pas dans ces fonctions dans les livres canoniques, mais seulement dans la *Sapience* de Salomon, qui fut écrite sous l'influence hellénique. Le concept de la dualité de l'esprit et de la matière, qui est à la base de la philosophie

(1) Les Chrétiens enseignent également la maléficience de la matière, dans le sens platonicien; le diable est un esprit πνεῦμα créé par Dieu pour gouverner la matière dont il est le prince, et par laquelle il contrecarre les desseins du Créateur (Athénagore, *Discours aux Chrétiens*, § 24).

platonicienne, a tout naturellement porté le Manichéisme à adopter le dualisme des Iraniens, sous la forme assez grossière de l'Esprit du bien et du διάβολος, lequel est sorti des élucubrations manichéennes pour contaminer tout le Christianisme, dans lequel il joue un rôle véritablement exagéré. Au témoignage des Grecs et de saint Augustin, qui le connaissaient admirablement, ni Auhrmazd, ni Ahriman, ne paraissent dans ce prétendu Mazdéisme, où tout est anti-mazdéen, le concept platonicien que les âmes sont les émanations du bon Principe, c'est-à-dire de l'Ame universelle, la troisième hypostase, qu'après la mort elles passent par les planètes et par le soleil, avant d'aller se fondre dans l'Être unique, ce qui est le syncrétisme de deux idées platoniciennes, et ce qui n'a rien à voir avec la doctrine des Guèbres.

Les deux castes entre lesquelles les Manichéens étaient répartis d'après leur valeur morale, celle des Auditeurs, qui étaient seulement tenus à une abstinence relative, et celle des Élus, qui devaient pratiquer une abstinence totale et absolue, rappellent trop les deux classes des Pythagoriciens pour qu'il soit urgent d'insister sur ce point. Les Manichéens, visiblement, ont mélangé les thèses du Christianisme avec celles du platonisme, conçu dans l'esprit de Numénius, sans qu'on y puisse véritablement, à l'origine, trouver la trace d'une influence mazdéenne; les auteurs chrétiens de la fin de l'Antiquité ont eu une conscience très nette de ce fait, comme le démontre ce qu'a écrit Photius, dans son *Traité contre les Manichéens* (I, 12), sur Scythianus, qui fut le maître de Térébinthe, le Bouddha, lequel eut Manès pour disciple (sur cet invraisemblable syncrétisme, voir cette *Revue*, 1925-1926, 127). Scythianus lut Aristote (lire Platon), sans y rien comprendre, exactement comme Porphyre accuse les Gnostiques d'avoir entendu tout de travers le sens des Dialogues de Platon; ce qui ne l'empêcha pas, comme les Gnostiques, d'écrire des œuvres philosophico-théologiques, en mélangeant des concepts inexacts et tronqués des théories helléniques avec les bizarreries d'un Christianisme plus qu'hétérodoxe : l'*Évangile*, une contrefaçon scandaleuse des quatre *Évangiles*, dans lequel Scythianus prête au Christ des actions abominables; le Principe; les Mys-

tères, dans lequel il réfutait les prophètes du Judaïsme en les couvrant d'injures; le *Trésor de la Vie,* qui était un livre de perdition. . . . .

D'où il résulte que c'est à tort que, dans son *Traité sur les errements des hérétiques* (page 318), Théodoret affirme, d'après une lecture trop rapide de ses devanciers, et aussi, peut-être, sous l'influence du Mazdéisme, assez puissant au ve siècle, que Manès reconnaissait deux divinités également increées et éternelles : Dieu, la lumière, le Bien; la matière, les ténèbres, le mal. Dieu était éloigné de la matière, qu'il ignorait, et la matière ignorait Dieu; Dieu, dans le κόσμος, occupait les régions du Nord, de l'Orient, et de l'Occident; la matière, le Sud; après une longue suite de siècles, la matière découvrit Dieu, et lui déclara la guerre. Timothée (vi^e-viie siècles), dans son *Traité sur la réception des hérétiques dans le sein de l'Église* (Migne, *P.G.*, LXXXII A, col. 20), a bien écrit, ce qui est une erreur analogue, que les Manichéens ont deux divinités également puissantes, mais il ajoute que l'une a créé la lumière, l'autre les ténèbres, et qu'ils nomment le diable « le maître de la matière » ἄρχων τῆς ὕλης, tous concepts qui sont absolument contraires au Mazdéisme, où Auhrmazd et Ahriman vivent dans la Lumière et dans les Ténèbres infinies, sans les avoir créées, où Ahriman n'a jamais été considéré comme le maître suprême d'une entité dont les livres des Guèbres ignorent l'existence. Ces théories sont aussi contraires au platonisme; elles sont nées d'un développement de ce qui est dit au début de la *Genèse,* que l'Éternel créa la lumière; puisque la doctrine platonicienne, avec son dualisme de Dieu et de la matière, avait abouti au concept des deux principes opposés, Dieu et le démon, comme le dit saint Augustin, il était tout naturel que le démon, discriminé de la matière, devienne son créateur.

S'il est un fait évident, c'est qu'Eusèbe de Césarée considérait le Manichéisme comme un aspect du Christianisme, car c'est manifestement aux doctrines de Manès qu'il fait allusion, vers 300, dans sa *Préparation évangélique* (livre I, ch. 4), quand il affirme que les nations barbares ont vu leurs mœurs s'adoucir sous l'influence de la religion du Christ : « C'est ainsi,

écrit-il, que les Perses n'épousent plus leurs mères, depuis qu'ils se sont faits ses disciples; que les Scythes ne se livrent plus à l'anthropophagie, pour cette même raison que le Verbe du Christ a pénétré jusqu'à eux; que pas une tribu de barbares ne s'unit plus incestueusement avec ses filles et ses sœurs : ὡς μηκέτι Πέρσας μητρογαμεῖν, τοὺς Αὐτῷ μαθητευθέντας, μηδ' ἀνθρωποβορεῖν Σκύθας διὰ τὸν καὶ μέχρις αὐτῶν ἐλθόντα τὸν Χριστοῦ λόγον, μηδὲ ἄλλα γένη βαρβάρων ἐκθέσμως θυγατράσι καὶ ἀδελφαῖς μίγνυσθαι. » Eusèbe ignore complètement Manès, et n'en parle point dans ses chroniques; Samuel d'Ani ne le cite point davantage; il se borne à dire, en 285-287 : vesana Manichaeorum secta in hominum consuetudinem irrepsit; d'où il suit que c'est bien du Manichéisme, considéré comme une secte exclusivement chrétienne, qu'entend parler Eusèbe de Césarée, qui connaissait admirablement ce dont il parlait; et le fait est patent quand on se donne la peine de lire ce que saint Augustin a écrit contre les Manichéens; les Manichéens ne révéraient pas le soleil et la lune en tant que divinités, mais uniquement comme des moyens de parvenir à Dieu (Alexandre, évêque de Lycopolis, *Traité sur les doctrines des Manichéens*, 6); ils disaient couramment que le mariage est une institution du démon νομοθεσία τοῦ δαίμονος; ils croyaient à la métempsychose (Timothée, *sur la réception des hérétiques;* Migne, *P. G.*, LXXXVI A, col. 20); ils affirmaient que le Feu est l'œuvre du démon parce qu'il blesse les hommes (Titus, évêque de Bosra, *contre les Manichéens*, II, 26, et Photius, *Traité contre les Manichéens*, II, 7); le Feu, dans leur concept, était entièrement en dehors du monde; il est la matière elle-même, ce qui est la réminiscence d'une très vieille théorie grecque, absolument contraire à ce que l'on sait par les textes zends (Alexandre, *ibid.*, 26); toutes les entités qui vivent sur cette terre τὰ ἐπίγεια sont égalemement des créatures du démon (Photius, *ibid.*, II, 9), ce qui constitue autant d'abominations au point de vue mazdéen, le mariage étant une œuvre pie, destinée a créer des défenseurs de la loi d'Auhrmazd, et le concept de la métensomatose étant absolument étranger aux livres des Guèbres; prétendre, dans le Mazdéisme, que le dieu du Feu est une créature d'Ahriman serait un blasphème invraisemblable, qui n'a jamais effleuré

les lèvres d'un Perse; les entités terrestres, pour les Guèbres, sont l'œuvre d'Auhrmazd, qui les a créées, dans sa bonté et dans son omniscience, pour la félicité de l'homme; seules, sur la terre, sont des œuvres du démon les créatures infâmes que l'Esprit du mal a produites pour faire la guerre à celles de l'Esprit du bien et les anéantir; les Manichéens, comme on vient de le voir, disaient que Dieu, par force et par nécessité, a élevé la matière dans le monde de lumière où il vit (Alexandre, *ibid.*, 9); que Dieu a créé des obstacles à la matière (*ibid.*, 10), parce qu'il veut le bien, alors que dans l'*Avesta*, lequel, d'ailleurs, ignore la matière, c'est le principe du mal qui crée au Principe du bien tous les obstacles imaginables.

Il est visible que les Manichéens, sur beaucoup de points, ne faisaient que suivre les Gnostiques. Les Pères de l'Église grecque ne discriminent pas les Manichéens des Gnostiques, avec lesquels ils les confondent absolument : Origène réunit dans une même malédiction Marcion, Apelle, Valentin, Manès; saint Athanase (*Encyclique contre les Ariens, adressée aux évêques d'Égypte et de Libye*, 4) et saint Jean Chrysostome (*Homélies sur saint Matthieu*, XXVI ou XXVII, 6; XLIX ou L, 6), joignent son nom à celui de Marcion; saint Jean Chrysostome (*ibid.*, LXXII ou LXXIII, 2) et Titus, évêque de Bosra (*contre les Manichéens*, II, 5), les réunit aux disciples de Marcion et de Valentin; Socrate, dans son *Histoire ecclésiastique* (VII, 32), les cite en même temps que les Montanistes. L'hérésie manichéenne, disent Cyrille, évêque de Jérusalem (*Instructions*, VI, 17, 18, 20) et saint Sérapion, évêque de Thmouïs (*contre les Manichéens*, II), est faite, ce qui est parfaitement exact, de la somme de toutes les hérésies antécédentes, de l'intégrale des aberrations du Gnosticisme, poussées à leur extrême limite, ce qui la rendait d'autant plus redoutable, et ce qui attira sur elle la rage de l'orthodoxie. Manès disait que le dernier Éon, la Σοφία, dont les malheurs et les peines de cœur sont l'origine du monde, était hermaphrodite (Cyrille, archevêque de Jérusalem, *Instructions*, VI), péjorant ainsi la doctrine gnostique. Saint Sérapion (*ibid.*) affirme qu'au même titre que Manès, Valentin, Tatien et Marcion invoquaient le nom du Christ, tout en le blasphémant.

Et c'est un fait patent que Manès répétait les erreurs de Marcion et de Valentin, qui, sous l'influence du dualisme platonicien, admettaient l'existence de deux principes, et même la dualité de l'Esprit-Saint, celui qui a inspiré les prophètes n'étant pas le même que l'Esprit qui parla par la bouche des Apôtres (Origène, *Traîté sur les principes*, livre II, ch. VII, 1); comme Manès, Marcion et Valentin niaient que le Christ fût mort pour la rédemption des hommes (saint Jean Chrysostome, *homélies sur saint Matthieu*, LXXXII ou LXXXIII, 3). Marcion avait dit avant Manès que l'*Ancien Testament* et le *Nouveau* sont les œuvres de deux divinités différentes, ce qui est une variante de la dichotomie de l'Esprit-Saint dont l'accuse Origène (saint Épiphane, *contre les hérésies*, 42, 4; Cyrille d'Alexandrie, *Commentaire sur saint Luc*, 10); les Marcionites ne reconnaissaient que saint Luc, et rejetaient les trois autres *Évangiles;* encore, au témoignage de Tertullien, de saint Irénée, d'Origène, de saint Épiphane, disaient-ils que l'*Évangile* de saint Luc est l'œuvre de saint Paul, et en montraient-ils un texte tronqué et interpolé. Marcion avait dit avant Manès que le Christ qui mourut sur la Croix ne fut pas le vrai Christ (saint Jean Chrysostome, *homélies sur saint Matthieu*, XLIII ou XLIV, 2; LXXXII ou LXXXIII, 2); que le Dieu de l'*Ancien Testament*, qui créa le κόσμος, est maléficient, que le Père du Christ est différent du Démiurge, qu'il possède les idiosyncrasies de la non-existence et de la non-création d'aucune des entités: τὸν οὐκ ὄντα οὔτε ποιήσαντά τι τῶν ὄντων (saint Jean Chrysostome, *ibïd.*, XVI, 6; *homélies sur l'Épitre aux Philippiens*, VI); les Saturniliens (saint Épiphane, 63), exactement comme les Manichéens, professaient la plus vive horreur pour le mariage, ce en quoi il faut tout simplement voir l'exagération d'une réaction qui se produisit, à la fin de l'Antiquité, contre la lascivité du Paganisme, et qui créa le monachisme chrétien; la métempsycose, comme on vient de le voir, était l'un des dogmes des Valentiniens et des disciples de Basilide, lesquels l'avaient peut-être emprunté au Bouddhisme. Ce qui prouve bien que le Manichéisme fut une secte chrétienne, c'est que Manès ne fut persécuté dans l'Iran que lorsqu'il se prétendit l'apôtre du Christ, et quand il parla de réformer le Magisme, ce qui attira sur lui la colère du roi

Bahram I[er], qui, après Hormisdas, avait adopté ses théories.

Le Christianisme de Manès continue les errements de Basilide dans le même allégorisme, dans le même esprit platonicien du Gnosticisme, et son concept des idiosyncrasies du Fils de Dieu a passé dans l'Islam, qui clôt, au VII[e] siècle, la longue série des hérésies chrétiennes. Les Manichéens niaient que le Christ, né de la Vierge Marie, ait eu autre chose qu'une existence irréelle et potentielle (1); il reçut le baptême; il subit la tentation; il fut bien crucifié, et parut expirer sur la croix, mais toutes ces péripéties ne furent que des apparences, des phénomènes produits par une pure illusion ; ces sectaires niaient que le Christ eût souffert réellement la Passion, qu'il fût véritablement mort sur la Croix, ce qu'ils considéraient comme l'impossibilité absolue, puisque l'idiosyncrasie essentielle et évidente de la nature divine est l'impassibilité et l'immortalité; non que les sens des spectateurs de la Passion furent trompés ou se soient trompés, mais les sens ne jugent et n'enregistrent que des apparences, des phénomènes, derrière lesquels se cachent des formes nouménales qu'il est impossible d'atteindre, ce qui est le concept du Kantisme et de la science moderne; puisque les sens ne peuvent témoigner que de phénomènes, d'apparences, il est notoire que l'on ne peut, sur leur témoignage, déduire que ce qui semble se produire se produit dans la réalité; le Fils de Dieu parut souffrir les affres de la Passion, il sembla mourir, puis ressusciter, mais rien ne permet d'affirmer qu'il souffrit, mourut, puis revint à la vie éternelle. Les Manichéens ne faisaient d'ailleurs que répéter une extravagance de Basilide, lequel professait que Jésus-Christ, étant une vertu incorporelle, avait eu le pouvoir de se transformer à sa volonté, si bien que, lorsque les Juifs,

(1) Quand le Christ vint sur la terre, dit saint Épiphane (763), il se donna l'aspect d'un homme, et il parut aux hommes sous les espèces d'un homme, quoiqu'il ne fût pas un homme : καὶ ἐλθὼν ὁ Υἱὸς μετεσχημάτισεν ἑαυτὸν εἰς ἀνθρώπου εἶδος καὶ ἐφαίνετο τοῖς ἀνθρώποις ἄνθρωπος, μὴ ὢν ἄνθρωπος; ils disent, dit Théodoret, (*Traité contre les Manichéens*, livre I), que le Seigneur ne reçut ni âme, ni corps, mais qu'il fut sous l'apparence d'un homme, alors qu'il ne possédait aucune des idiosyncrasies de l'humanité; ils disent également que la Croix, la Passion, sa mort, n'existèrent que dans la virtualité : τὸν δὲ Κύριον οὔτε ψυχὴν ἀνειληφέναι φασὶν, οὔτε σῶμα, ἀλλὰ φανῆναι ὡς ἄνθρωπον καὶ οὐδὲν ἀνθρώπικον ἔχοντα, καὶ τὸν σταυρὸν δὲ καὶ τὸ πάθος καὶ τὸν θάνατον φαντασίᾳ γενέσθαι.

sur le chemin du Calvaire, imposèrent à Simon le Cyrénéen de porter sa croix, il prit la figure de ce dernier, et lui donna la sienne, de telle sorte que Simon le Cyrénéen fut crucifié à la place de Jésus-Christ.

En fait, le Sauveur parut sur la terre sous les espèces de l'humanité, avec l'apparence de ses attributs, mais il n'avait qu'une chair et une matérialité apparentes; sa vie, sa passion, sa mort, sa résurrection, furent des phénomènes qui se déroulèrent dans l'irréel, dans le potentiel; ou plutôt, ils furent des symboles, que les hommes doivent interpréter pour comprendre la vérité, pour apprendre que la vertu, la puissance divine, qui se trouve unie à la matière, est crucifiée, martyrisée dans la matière, à cause d'elle; qu'ils souffrent dans leur vie, par suite et à cause de leur matérialité; pour leur enseigner qu'ils ne peuvent atteindre la félicité que par le moyen de la souffrance et par la porte de la mort; le Christ virtuel montra aux fidèles, sous les espèces d'une humanité phénoménale, dans un corps apparent, mais inexistant, les exercices auxquels ils doivent se livrer dans une chair véritable, en la faisant souffrir. En fait, il y eut deux Christs, un Christ virtuel et un Christ réel. Le Christ irréel, qui, dans la réalité, ne vécut pas les heures de la Passion, est le prototype du Christ musulman. Le Christ, dans la légende islamique, est le plus terne, le plus falot des prophètes, un simple figurant, sans la moindre importance; mais, ce qui est certain, c'est qu'il n'a pas expiré sur la croix des Romains, et que Mahomet, dans son Koran (IV, 156), répète l'imposture manichéenne : « (Les Juifs) disent : Nous avons fait périr le Messie, Jésus, fils de Marie, l'Envoyé d'Allah. Non, ils ne l'ont point tué, ils ne l'ont point crucifié; un homme, qui lui ressemblait, a été mis en sa place... Ils ne l'ont point tué réellement, et Allah l'a élevé jusqu'à Lui, car il est puissant et sage », encore que le Prophète n'ait pas eu sur ce point une idée bien arrêtée, comme sur beaucoup d'autres, puisqu'on lit (III, 48) : « Certes, c'est Moi qui te fis subir la mort, et c'est Moi qui t'élevai à Moi, qui te délivrai des infidèles, qui place ceux qui te suivront au-dessus de ceux qui ne croient pas, jusqu'au jour de la Résurrection », et (IV, 157) : « Les Juifs divergèrent d'opinion sur son sort, et leur doute à son égard

provient de ce qu'ils ne savaient rien, que chacun suivait son idée personnelle. »

La lecture des Pères de l'Église grecque, qui ont parlé du Manichéisme pour le réfuter, montre que, comme toutes les sectes gnostiques, il ne fut qu'une hérésie chrétienne et néo-platonicienne; qu'il ne se distinguait qu'à peine, dans les provinces de l'empire romain, des sectes qui se succédaient sans interruption depuis les origines du Christianisme, en accumulant leurs fantaisies; que le rôle qu'y jouait le Mazdéisme y était des plus restreints. Dans les provinces de l'Iran, en Asie Centrale, sur les frontières de la terre de Han, le Manichéisme demeura une secte essentiellement chrétienne (1); l'Orientalisme put y tenir un peu plus de place que dans les provinces que baigne la grande Mer; mais, comme le Nestorianisme, il n'en resta pas moins, malgré ses tares, un aspect de la foi dans la Rédemption; sa formule des deux principes divergents, du dualisme de la doctrine platonicienne, favorisa tout naturellement, en Orient, en Perse et en Asie Centrale, sur un terroir

(1) Ces idiosyncrasies demeurent celles du Manichéisme originel, tel qu'il sortit de la pensée de Manès, et mieux de l'évolution du concept gnostique; elles se modifièrent suivant les contrées où fleurit cette hérésie : le Manichéisme de Tourfan, sur les marches du Céleste-Empire, sous les Thang, ne fut pas identique à celui d'Hippone, à l'époque de saint Augustin, ou de Bulgarie, à l'époque des Bogomiles; les formes orientale et extrême-orientale contiennent plus d'éléments orientaux que ses aspects occidentaux, dans lesquels dominèrent les concepts néo-platoniciens et ceux du Christianisme; en Perse, et dans les contrées soumises à l'influence iranienne, il se superposa au Mazdéisme et se syncrétisa avec lui, et même à ses formes hétérodoxes, au Zarvanisme, puisqu'on lit, dans un texte de Tourfan, qu'Auhrmazd et Ahriman sont les deux frères, comme il s'était syncrétisé en Occident avec les formules chrétiennes.

L'esprit humain, dès qu'il s'évade des limites strictes de l'orthodoxie, court à toutes les aberrations, et prolifère des hérésies, qui naissent à l'infini les unes des autres; en dehors du dogme, qui est la vérité unique, il n'y a que la multiplicité, qui est l'erreur, ce que montrent assez les sectes issues de la Réforme, et les variantes de l'Islam; toute secte qui s'écarte de l'Église, a dit saint Nil (*Lettres*, livre I, 117), taxe ses élucubrations de « doctrine secrète », tels les Manichéens, qui intitulent les traités qui exposent leur impiété et leurs erreurs, les Mystèses et les Trésors excellents : οὕτω καὶ Μανιχαῖοι Μυστήρια καὶ Θησαυροὺς ἀγαθοὺς (éd. θησαυρῶν ἀγαθῶν) ἀποκαλοῦσι τὰ βιβλία τῆς δυσσεβείας καὶ τῆς παρανομίας; ce furent le désir de dominer φιλαρχία, et la présomption, l'orgueil, mère de tous les vices πρόληψις, dit saint Isidore de Péluse (*Lettres*, livre IV, 55 et 56), qui créèrent les sectes entre lesquelles se divisa la philosophie grecque, et celles qui lacérèrent l'unité du Christianisme.

mazdéen, son syncrétisme avec le Mazdéisme, ou avec ses variantes; c'est ainsi qu'au début du VIIe siècle (Wieger, *Textes historiques*, 1568), les habitants de la Transoxiane, à Boukhara et à Samarkand, où vivaient les restes des tribus des Gotch, des clans turcs qui avaient conquis l'Iran et l'Inde, pratiquaient un Zoroastrisme qui paraît fortement teinté de Manichéisme.

Encore peut-on se demander si l'influence de la pensée grecque sur les théories cosmogoniques de l'Iran n'a pas été infiniment plus profonde que celle du Magisme dans les hérésies chrétiennes, et je me bornerai à en donner un exemple. Les Zarvanites, les « sectaires du Temps », imposèrent leurs thèses en Perse sous Yazdakart II (438-457); ils voulaient qu'Ormazd et Ahriman fussent deux jumeaux nés du Temps sans bornes, c'est-à-dire de la Durée, de laquelle est discriminé le Temps de la longue période, le temps limité aux douze milléniums assignés à l'existence de l'univers. Ils se basaient sur une interprétation inadmissible d'un vers des *Gâthas* (*Yasna,* XXX, 3), lequel ne dit pas du tout, comme on le lui fait dire, que les deux Esprits primordiaux, qui sont les jumeaux omnipotents, sont le « Bien et le Mal », mais simplement que « les deux esprits primordiaux ont eux-mêmes proclamé leurs (idiosyncrasies) secrètes (*hvafnâ*, en zend, littéralement « ce qui dort (au plus profond de l'être) »; *hvafnâ* est rendu dans la traduction pehlvie par *gùmâi*, lequel mot, ce que personne n'a reconnu, possède exactement le même sens, puisqu'il représente une forme perse **gub-ma-* « ce qui est caché », du verbe **gub-*, sanskrit *gup-*, qui a le double sens de « cacher » et de « révéler », de « parler ». Les auteurs de la traduction pehlvie des *Gâthas* avaient une pleine conscience de ce sens, car ils ont glosé *gûmâî,* traduisant *hvafnâ :* « c'est-à-dire qu'ils ont révélé eux-mêmes (ce que sont) le péché et les bonnes actions ».

Le *Dînkart,* au IXe siècle, condamna cette thèse qui signifie que c'est le Temps infini qui a créé le Temps du monde, le monde, Ormazd et Ahriman. Elle est en contradiction absolue avec la doctrine avestique, autant qu'avec les croyances de la Perse du Ve siècle, puisque Xerxès, répétant la formule de son père, Darius, dit : « Le grand dieu est Ahura Mazda, qui a créé le ciel, qui a créé l'homme, qui a fait Xerxès roi, seul roi des

multitudes. » Le texte est formel; c'est seulement par une interprétation erronée du texte des inscriptions des Achéménides qu'Oppert, dans *le Peuple et la langue des Mèdes*, s'est ingénié à retrouver dans les épigraphes de Darius la mention du mauvais Principe, Anrô-Mainyush, Ahriman; *aniya*, dans la pensée de Darius, ne signifie point « l'autre (esprit) », dont l'on n'ose pas prononcer le nom, mais simplement l'« étranger », qui est toujours l'ennemi probable.

Mais c'est un fait certain que l'on trouve cette théorie de la super-divinité du Temps primordial, à une haute époque, bien qu'elle soit légèrement postérieure à celle en laquelle vécut Xerxès. Eudème de Rhodes, qui fut le disciple d'Aristote († vers 300), affirme en effet que « les Mages et toute la race aryenne, c'est-à-dire iranienne, nomment Lieu (Espace), ou Temps, le Tout intelligible et unique, d'où se sont discriminés le dieu bon et le mauvais esprit, ou la lumière et l'obscurité, comme le disent certaines personnes. Ces entités, dans la Nature non discriminée, discriminent la double série des puissants (esprits), dont l'une est commandée par Ormazd, l'autre, par Ahriman » : Μάγοι δὲ καὶ πᾶν τὸ ἄρειον γένος, οἱ μὲν Τόπον, οἱ δὲ Χρόνον καλοῦσι τὸ νοητὸν ἅπαν καὶ τὸ ἡνωμένον, ἐξ οὗ διακριθῆναι ἢ θεὸν ἀγαθὸν καὶ δαίμονα κακόν, ἢ φῶς καὶ σκότος πρὸ τούτων, ὡς ἐνίους λέγειν. Οὗτοι δὲ οὖν καὶ αὐτοὶ μετὰ τὴν ἀδιάκριτον φύσιν διακρινομένην ποιοῦσι τὴν διττὴν συστοιχίαν τῶν κρειττόνων, τῆς μὲν ἡγεῖσθαι τὸν Ὡρομάσδην, τῆς δὲ τὸν Ἀρειμάνιον (Ruelle, *Damasci Successoris dubitationes et solutiones*, I, 322). Ce concept de la super-divinité du Temps se retrouve dans une inscription du roi Antiochus Ier de Commagène (vers 60 avant J.-C.), qui fit élever des statues à Ahura Mazda, à Mithra, à Verethraghna, et qui fit graver sur la pierre « un édit sacré qui devra être respecté par toutes les générations des hommes que le Temps infini destinera à la souveraineté du pays, selon les prédispositions idiosyncrasiques de leur vie » : οὓς ἂν Χρόνος Ἄπειρος εἰς διαδοχὴν χώρας ταύτης ἰδίαι βίου μοίραι καταστήσῃ (Dittenberger, *Orientis graeci inscriptiones selectae*, Leipzig, 1903, I, 600, n° 383); ce qui, sous la plume d'Eudème et dans la bouche du roi Antiochus, se trouve en contradiction absolue avec ce que dit Xerxès.

Cette thèse, sous des espèces ridicules, fut l'orthodoxie à l'époque de Yazdakart II, comme on le voit par la lettre de Mihir Nersèh aux Arméniens; elle se retrouve, sous une forme obscure, dans l'*Oulama-i Islam* (vers le IXe siècle), dont l'interprétation du texte est souvent pénible; on y remarque des contradictions, qui proviennent de ce fait que le rédacteur de cet opuscule a mélangé, sans trop savoir ce qu'il faisait, la thèse orthodoxe avec celle du Zarvanisme. La doctrine de ces « sectateurs du Temps » est en opposition radicale avec celle de l'*Avesta* que répète le *Boundahishn* (IXe siècle), d'après lequel Auhrmazd a créé le Temps infini, la Durée; que, du Temps infini, il a créé le Temps de la longue période, c'est-à-dire les douze milléniums de la vie du monde matériel. Il n'y a point de doute que le *Boundahishn* ne fasse que répéter la doctrine avestique d'après des textes perdus, alors que le *Vendidâd* (XIX, 9) se borne à dire que l'« Esprit du bien a créé dans le Temps sans bornes » *pùn zamân-i akanârak,* comme le traduit le pehlvi, dans la Durée, dont le Temps de la longue période, les douze milléniums, n'est qu'une discrimination.

C'est un fait certain, par ce que dit Eudème, que les auteurs de cette théorie ont confondu le Temps et l'Espace, qui ne sont point deux entités entre lesquelles existent un rapport préétabli, ce que démontre l'Analyse; elle n'est point celle du Mazdéisme ancien, de l'*Avesta* des Mages de la Médie et des Achéménides de la Perside, alors qu'elle est devenue la thèse de l'hétérodoxie mazdéenne, d'une évolution du Mazdéisme primitif, laquelle s'est produite, ou tout au moins, s'est imposée comme formule religieuse, entre Xerxès, vers 485, et l'époque à laquelle vécut Eudème, vers 300. Que la discrimination entre le Temps sans bornes et le Temps de la longue période soit perse, d'origine iranienne, c'est une probabilité bien faible, parce qu'elle correspond à celle de l'infini et de l'indéfini, ce qui est une notion fort complexe, puisque ni l'Étendue, ni la Durée, qui sont des infinis, ne peuvent être considérés comme formés de parties qui les puissent nombrer, puisqu'elles ne sont point des quantités, la quantité n'existant que pour une entité finie, même quand elle est indéfinie; les deux entités extrêmes qui sont soumises à la loi du nombre, aux deux bouts de la série numérale, l'insé-

cable, l'indivisible, c'est-à-dire l'atome, et l'inmultipliable, le tome, comme disent les géomètres, étant les deux dernières au sujet desquelles on puisse invoquer le concept numérique, qui n'a plus aucun sens quand on les dépasse, pour arriver au concept de l'évanouissement de la quantité, le zéro, ou à celui de l'infinité, qui, tous les deux, sont extrêmement loins de l'atome et du tome.

La complexité de ce problème épuisera les efforts des philosophes jusqu'à la fin du monde; il suppose, pour naître dans l'esprit d'un être humain, une culture, une science bien supérieures à ce que connurent jamais les Perses; d'où il semble qu'il faille conclure que ce Temps infini, la Durée, discriminée du temps fini (1), dans lequel l'Esprit de sainteté créa la création tangible, soit l'Espace primordial, le Vide de Démocrite, dont les Gnostiques ont fait, en le combinant avec le concept de la séparation de la lumière et des ténèbres, aux premières lignes de la *Genèse*, le Plérôme, l'Espace ou le Temps infini, dans lequel le Un absolu crée les Éons, le monde intelligible, qui correspondent aux Amshaspands, et le Kénôme, l'Espace ou le Temps fini, dans lequel est créé le monde tangible, celui où nous vivons, avec la confusion absolue des concepts de temps et d'espace (2).

La thèse suivant laquelle les deux principes sont des frères jumeaux ne se comprend que dans un système où il est établi que le mal, c'est-à-dire la matière, qui en est affectée, et qui le produit, a la même origine que le Bien, que l'Être suprême, en d'autres termes que la matière est en connexité avec le Un primordial, ce qui est la doctrine platonicienne, laquelle affirme, dans le *Timée*, que la matière est une entité invisible et amorphe, susceptible de recevoir toutes les formes, qui se

(1) Par la détermination d'une origine et le choix d'une unité de mesure, sans lesquelles il n'y a que des indéterminées transcendantes, durée, étendue, grandeur, et non temps, espace, nombre.

(2) Laquelle montre que ceux qui l'ont commise n'eurent aucune idée des idiosyncrasies de ces données primordiables de la conscience, et que personne, sauf les Grecs, n'a jamais inventée; elle est née de cette circonstance que, dans la pratique, le temps et l'espace se mesurent l'un par l'autre, ce qui semble établir un rapport entre eux; mais cette relation, la vitesse, est essentiellement variable.

rattache d'une manière obscure à l'Être Intelligible, à l'Intelligence primordiale; ce qui est manifestement l'origine de la théorie plotinienne, suivant laquelle la matière est le dernier stade de l'ordre des intelligibles, qui enseigne que le Un primordial a émané l'Intelligence, que l'Intelligence a émané l'Ame, et l'Ame la matière, qui est, au dernier stade, comme la lie bourbeuse de l'émanation divine.

Les Gnostiques, disciples des néo-platoniciens, ont exagéré cette thèse, tout en conservant son esprit, quand ils disent que la matière est née de la passion d'Achamoth, de la seconde Sophia, qui est l'ἐνθύμησις de la Sophia supérieure, qui est un Éon, une créature par émanation du Un primordial, qu'Achamoth a produit le Démiurge, le Dieu des êtres qui sont hors du Plérôme, qui a produit Satan, le Cosmocrator, lequel connaît les entités supérieures parce qu'il est un mauvais esprit πνευματικός, mais un esprit, tandis que le Démiurge les ignore, parce qu'il est un être psychique, ou plutôt animique ψυχικός, la ψύχη étant manifestement inférieure au πνεῦμα. C'est-à-dire, en définitive, dans l'esprit de ces sectaires, que le Démiurge et le Cosmocrator participent également, quoique d'une manière différente, de la divinité au même titre que les Éons du Plérôme, qu'ils sont consubstantiels avec eux, le Cosmocrator, en fait, n'étant qu'un Éon qui a mal tourné.

La genèse de la doctrine zarvanite est simple; cette thèse est absolument étrangère au Sémitisme, comme on le voit par l'accord de la *Bible* et de la pensée arabe, où l'on n'en trouve aucune trace, où elle ne joue aucun rôle, où elle est complètement inutile. Elle n'a pu naître que dans l'Hellénisme, d'une tentative d'explication du mal qui sévit dans le monde, et du concept que la matière est la dernière création de l'Esprit; son adaptation à la mentalité orientale s'est faite par plusieurs confusions successives; les Stoïciens enseignaient qu'il n'y a qu'une seule matière, et non deux matières, une matière intelligible et une matière tangible, sensible, que les dieux, comme les éléments, sont formés de cette matière primordiale (Plotin, *Ennéades*, II, IV; Cicéron, *de Natura deorum*, I, 15); d'où l'on a conclu que la matière, confondue par suite de son idiosyncrasie d'infinité avec l'Étendue, puis avec la Durée, a

produit les dieux, ce qui est conforme à ce que Platon raconte dans le *Timée* (page 35), que l'Intelligence a créé, du syncrétisme des matières, l'Ame universelle et les Ames partielles, qui ont créé l'Univers; mais l'idiosyncrasie de la matière est la dualité, opposée à l'unité du Principe suprême, laquelle dualité est le principe du mal; ce pourquoi elle contient les contraires par binômes non dissociés, et que seule peut dissocier l'application de l'Idée, la grandeur et la petitesse, l'inmultipliabilité et l'insécabilité (Porphyre, *Sentences*, XXI); d'où l'on a admis que cette matière a produit les dieux bons et les dieux pervers, ou plutôt le Dieu bon et le Dieu nocif, puisque Platon parle constamment du ὁ Θεός, le Dieu unique en trois hypostases, en opposition avec les οἱ θεοί, les astres et leurs esprits, les astres étant en somme des θεοί inférieurs, qui, par leur aspect supérieur, contemplent l'Intelligence, comme le fait l'Ame universelle, et qui créent, comme elle, par leur aspect inférieur. Telle est, à mon sens, la voie qui a conduit les Orientaux, par une série de compréhensions incomplètes, à faire sortir Ormazd et Ahriman de la théorie hellénique de la matière nocive, sous l'influence d'ailleurs de la théorie du dieu double, qui est devenue celle de Numénius, et qui, comme on l'a vu dans les pages antécédentes, est née de l'évolution du platonisme. Beausobre (*Histoire de Manichée*, I, 29) a prétendu que l'Hellénisme est allé chercher en Orient, où il n'y eut jamais rien de semblable, ses théories sur la dualité et la nocivité de la matière, et d'autres concepts, que Pythagore a pris ces idées aux Chaldéens, qui n'en ont jamais pensé si long, car la légende veut qu'il ait été le disciple d'un mage de Babylone (*sic*, où il n'y avait pas de mages), nommé Zabratus; mais Zabratus, manifestement, est une forme estropiée du nom de Zoroastre, et, toutes les fois que l'on rencontre, dans l'exposé de prétendues thèses orientales, la mention de Zoroastre, des mages, des mages de Babylone surtout, comme si l'on parlait des rabbins du Vatican et des curés de la mosquée de Paris, il n'y a aucun doute qu'on ne se trouve en présence d'une mystification littéraire, d'une supercherie éhontée, dont l'intention est de contrebattre l'Hellénisme, pour établir ses emprunts à l'Orientalisme; c'est en ce sens que Porphyre parle des pré-

tendues *Révélations* de Zoroastre, que montraient les Gnostiques, pour combattre Platon, et dont il démontra qu'elles constituaient un faux, perpétré au second ou au troisième siècle; quoique Porphyre fût d'origine sémitique, et se nommât Malchus, comme Jamblique, il avait l'esprit assez indépendant pour voir où se trouvait la vérité, et pour dénoncer ces falsifications, dont le but est par trop visible; le nom de Zoroastre, comme celui d'Hermès, dans de semblables écrits, indique qu'il faut entièrement retourner la thèse exposée dans ces pastiches, si l'on veut se faire une idée exacte de la question dont ils traitent, c'est-à-dire, sous les espèces présentes, que c'est l'Orient qui a emprunté ces doctrines à la Grèce, et non l'Hellénisme aux Mages des Perses ou aux prêtres des Hébreux.

Le concept des anges du Mazdéisme, amshaspands et yazatas, n'a rien à voir avec l'idée que les Sémites et les clans indo-européens se font des esprits divins. L'on chercherait en vain dans le Brahmanisme l'existence d'entités actives telles que Shahrivar, ou Isfandarmad, d'esprits bienfaisants qui sont, en somme, les anges gardiens de l'homme et de la création d'Ormazd; il en va de même de celui de la fravarti, qui, étymologiquement, est la cause efficiente de l'existence de la créature, son double intangible dans la Transcendance; les fravartis des livres perses, comme l'a dit excellemment Anquetil (*Zend-Avesta*, tome I, partie 2, page 83, note) « sont comme l'expression la plus parfaite de la pensée du Créateur, appliquée à tel objet particulier; ils ont d'abord existé seuls; réunis ensuite aux êtres qu'ils représentaient, ils ont fait partie... de l'âme des créatures ». Que l'évolution qui a conduit ces esprits à devenir, suivant l'expression de Darmesteter (*Zend-Avesta*, tome II, page 501) « l'élément divin et immortel de la personnalité humaine », dans une forme qui est une simple addition au concept et à l'idiosyncrasie de l'âme, et parfaitement inutile, soit tout à fait secondaire, en contradiction avec leur essence, c'est ce qui est établi par cette circonstance que ces esprits, ces fravartis, vivent dans le monde transcendantal, où ils luttent avec Ormazd contre la nocivité d'Ahriman, et que c'est eux qui règlent la marche de l'univers. D'où il semble qu'il faille voir dans leur concept la confusion des idées-paradigmes de la

doctrine platonicienne et des esprits supérieurs dont parle Platon dans le *Critias,* lesquels sont devenus les Éons chez Simon le Mage et dans le Gnosticisme chrétien.

*
* *

Tous les prétendus livres de la « Sagesse orientale », d'où serait sorti le néo-platonisme, tous ces ouvrages dans lesquels on lirait les secrets de la science antique, révélés dans les hypogées de l'Égypte des Pharaons, ou ceux des mages de l'Iran, sont des faux manifestes, qu'ils se placent sous l'invocation de Thoth, l'Hermès Prismégiste, ou de Djamasp, des supercheries évidentes, perpétrées à l'époque alexandrine, souvent après la Rédemption; c'est vraisemblablement dans l'un de ces extraordinaires livres d'Hermès, traduits ou arrangés du copte, que Suidas, au xe siècle, est allé chercher ce qu'il raconte au sujet du pharaon Thoulis, Θοῦλις; Thoulis régna sur toute l'Égypte, sur l'Océan oriental, et il posséda l'île de Thulé, Θούλη, les Orcades ou l'Islande; l'oracle de Sérapis lui révéla qu' « en premier lieu est Dieu, ensuite le Verbe et l'Ésprit avec eux (deux); tous (les trois) consubstantiels, et tendant vers l'Unité », πρῶτα Θεός, μετέπειτα Λόγος, καὶ Πνεῦμα σὺν αὐτοῖς, σύμφυτα δὲ πάντα, καὶ εἰς ἓν ἰόντα, sous des espèces qui, certainement, étaient inexistantes à l'époque de la troisième dynastie, si ce Θοῦλις est bien le pharaon Zosiris, que les grecs nomment Τύρας, lesquelles espèces sont purement chrétiennes.

(*A suivre.*)

E. Blochet.

CATALOGUE DES MANUSCRITS GÉORGIENS
DE LA BIBLIOTHÈQUE DE LA LAURE D'IVIRON AU MONT ATHOS

Pendant le mois d'août 1931, j'ai eu occasion de visiter le Mont Athos; mon compagnon de voyage était mon collègue à l'Université de Harvard, M. le professeur K. Lake. Un des buts de notre excursion était d'obtenir accès aux trésors mal connus des manuscrits géorgiens à la Laure d'Iviron. Notre mission fut, cette fois, couronnée d'un entier succès. Les rayons de manuscrits géorgiens furent mis sans réserve à notre disposition; nous reçûmes permission de les emporter dans notre chambre, et, après six jours d'un travail acharné, le catalogue que nous présentons au public fut achevé. Nous tenons à en exprimer ici nos remerciements les plus chaleureux aux ἐπίτροποι de la Laure d'Iviron et surtout au Saint Père Gérasimos, le προηγούμενος et βιβλιοθηκάριος du monastère qui a montré l'intérêt le plus vif et le plus éclairé pour notre travail. Comme la collection est d'une étendue considérable, le présent catalogue ne peut prétendre à être définitif : le but qui brillait devant nos yeux était plus modeste. Il s'agissait en premier lieu de donner des renseignements aussi précis que possible sur la collection, telle qu'elle existe à présent, d'identifier au fur et à mesure les manuscrits décrits par Tsagareli, et d'indiquer brièvement le contenu des manuscrits, de façon qu'on puisse les retrouver ensuite sans difficulté. Pour dépasser notablement ce programme, il eût fallu beaucoup plus que le temps limité dont nous disposions (1).

(1) L'auteur tient à exprimer ici ses remerciements les plus chaleureux à son ami le R. P. Paul Peeters, S. J., qui a bien voulu l'aider à rédiger ses notes. Grâce à son appui, le français a été respecté, et sa prodigieuse érudition nous a évité maintes erreurs, bien des obscurités ont été éclaircies.

Des trois grandes collections de manuscrits géorgiens qui se trouvent aujourd'hui dans les principaux sanctuaires de l'orient chrétien, on doit assigner à celui d'Iviron le second rang pour son antiquité, mais peut-être le premier quant à la valeur. L'origine en remonte presque au début de l'organisation du monachisme au Mont Athos. Quand S. Jean l'Athonite arriva de l'Olympe de Bithynie à la presqu'île d'Athos vers l'an 970, il n'y trouva aucun de ses compatriotes géorgiens mais ils ne tardèrent pas à l'y rejoindre. Il fit venir son fils Euthyme d'Olympe et y fut rejoint vers l'an 975 par son parent, le général impérial byzantin, Jean Č'ordvanéli, surnommé T'ornik (თორნიკ). L'appui de ce puissant personnage activa énergiquement la formation d'un centre monastique géorgien sur la montagne. Grâce aux inépuisables ressources financières et à l'influence dont T'ornik jouissait à la Cour, surtout après la défaite du rebelle Bardas Skléros, le nouveau monastère acquit sur la montagne une importance exceptionnelle. Les géorgiens n'ont jamais été assez nombreux pour dominer la laure et dès le commencement ils s'y trouvèrent mêlés à des moines grecs. Au début aussi, les rapports furent assez tendus entre les fondateurs et les autres habitants monastiques (1).

Grâce aux travaux littéraires de S. Euthyme, la nouvelle laure devint un foyer de la littérature géorgienne, qui éclipsa bientôt les vieux centres littéraires du Tao-Klardjét'i (2). Jusqu'à la mort de S. Euthyme (1028), son influence à la cour impériale et le prestige qu'il sut acquérir dans les affaires du Mont Athos empêchèrent les Grecs de dominer le monastère. Passé cette date, nous voyons l'influence grecque croître rapidement, tandis que l'élément géorgien diminue sensiblement en nombre et en influence. Vers l'an 1040 cet état de choses commence à changer, grâce surtout aux travaux et aux efforts

(1) Voir P. Peeters, *Histoires monastiques géorgiennes* (Bruxelles, 1923), pp. 8 et suiv., et R. P. Blake, *Harvard Theological Review*, XXII (1929), pp. 33-34. La plus importante source que nous possédions, c'est la vie des saints Jean et Euthyme, que le Père Peeters a traduite. Ici à comparer aussi le colophon du ms. 9 (69).

(2) Voir კ. კეკელიძე, ქართული ლიტერატურის ისტორია 1 (Tiflis, 1923), pp. 182 et suiv.; R. P. Blake, *Journal of Theological Studies*, XXVI (1924), pp. 54-57.

d'un autre écrivain géorgien, S. Georges, surnommé l'Athonite. Après lui il semble que les Géorgiens se maintiennent assez bien jusqu'au commencement du XIIe siècle (1). Après cette époque leur nombre paraît diminuer, et quoique la colonie se soit maintenue jusqu'à nos jours (1926), l'hégémonie n'a plus cessé d'appartenir aux Grecs.

Les manuscrits géorgiens reflètent très fidèlement les étapes par où le monastère est passé.

La première couche remonte aux temps antérieurs à la fondation du couvent. Le nouveau monastère avait besoin de manuscrits, et, comme il semble, les fondateurs ont cherché personnellement à s'en procurer. T'ornik lui-même a commandé, vers l'an 975, des copies d'une série de manuscrits à la bibliothèque du couvent d'Oška en Tao-Klardjet'i (2). Le plus important d'entre eux est sans doute le grand Ancien Testament en trois (aujourd'hui deux) énormes volumes (N° 1, t. α′ et β′). Il y a aussi la « Perle » de S. Jean Chrysostome (N° 9 (69)) et le განძი, « trésor » (aujourd'hui disparu) dont le colophon se trouve dans un des manuscrits grecs de la bibliothèque synodale à Moscou (3). Les petits mais très anciens Évangiles d'Opiza (a. 913 : N° 83) peuvent très bien appartenir au même groupe. L'*Apostolos* (N° 42 (11), entre 959-967) a été apporté peut-être par Jean ou par Euthyme de l'Olympe de Bithynie, où il a été copié.

La deuxième couche des manuscrits se rattache à l'activité littéraire de S. Euthyme. Tels sont les grands codices des commentaires de S. Jean Chrysostome sur les Évangiles, avec leurs importants colophons (4), les œuvres de S. Macaire (5) et de S. Basile le Grand (6), et aussi des vies des saints, comme

(1) Voir P. Peeters, *l. c.*, pp. 69-74. Traduction de la vie de saint Georges, *ibid.*, pp. 74 et suiv.

(2) Écrire ces tomes aurait pris bien du temps : les colophons portent les dates 977 (ms. 9 (69), 978 (ms. 1, t. β′).

(3) Retrouvé par M. K. Lake en 1930 dans ms. N° 62 (*du catalogue de Vladimir*) de la ci-devant bibliothèque synodale à Moscou. J'espère le publier bientôt.

(4) N^{os} 's 16 (65), 4 (66), 10 (67), 13 (70).

(5) N° 21 (54).

(6) N° 32 (49).

ceux de S. Bagrat (Pancrace) (1) et de S. Syméon (2). Pour la plupart, ces codices sont écrits par des calligraphes de métier sur parchemin de première qualité, en grand format, avec de belles marges, des lignes largement espacées. Le seul codex des autographes de S. Euthyme qui ait survécu (3) est d'un format plus petit et plus modeste, tout à fait pratique et sur parchemin de qualité moyenne; mais les copies officielles portent toutes le caractère d'éditions de luxe. Tout cela fait clairement voir les richesses dont Iviron jouissait à cette époque. Au même temps nous trouvons quelques manuscrits de haute importance qui ne furent pas écrits à la montagne, mais proviennent de l'extérieur, par exemple le grand codex hagiographique d'un contenu rarissime, écrit pour l'évêque Arsène (avant l'an 1000) (4), un autre important codex hagiographique écrit en l'année 1002, au village de Šaori par Zak'aria (5), sans doute pour un ktētōr de haut rang, et encore quelques autres. Dans quelques-uns de ces manuscrits de provenance étrangère, nous rencontrons des grattages, des additions et des changements, de la main de S. Euthyme lui-même (6). Ils nous donnent l'occasion d'étudier la technique de la traduction pratiquée par le bienheureux interprète.

Après la mort de S. Euthyme commence la troisième couche de manuscrits. Ce sont les autographes de S. Georges l'Athonite. Son écriture petite, droite, carrée, à lignes très serrées, se reconnaît aisément. Ils sont écrits sur du parchemin tout à fait commun, en feuillets de grandeur inégale. Les marges sont presque nulles, et les lignes sont serrées si étroitement que parfois la lecture en est très difficile. La plupart de ses travaux liturgiques y sont conservés (7), ainsi que les autographes de sa version des Évangiles (8) et de l'apostolos (9).

(1) N° 21 (54).
(2) N° 79 (72).
(3) N° 79 (72).
(4) N° 8 (57).
(5) N° 28 (53).
(6) N° 68 (75).
(7) N°s 's 24, 15 (10), 35 (9), 39 (79), 45 (17), etc.
(8) N° 62 (4).
(9) N° 78 (12).

Une bonne partie des autres exemplaires des livres liturgiques provient de cette époque. Il ne s'y trouve pas de copies de luxe; tous sont de format pratique, sur parchemin de moyenne qualité et ne portent ni dates, ni colophons. Après la mort de S. Georges (1065) il semble que les Géorgiens aient repris la direction du monastère. C'est à cette époque que la vie de S. Georges fut écrite par son élève et homonyme. Nous avons trouvé quelques manuscrits datés avec indication des donateurs. Par l'un de ces manuscrits, nous voyons qu'un membre de la puissante famille Pakurianos, fondatrice du monastère de Petritzionissa, était un bienfaiteur du monastère (1).

Après l'an 1080, les codices ne portent plus de dates. L'écriture perd son originalité, le parchemin devient mauvais, puis cède la place au papier. A mon avis, les manuscrits sur papier sont pour la plupart d'une époque assez récente. La colonie géorgienne végétait, et a continué de végéter jusqu'à nos jours, mais toute activité littéraire, intellectuelle et même paléographique, s'endort vraiment dès la fin du XIe siècle.

Nous possédons une autre source pour l'histoire d'Iviron et de sa colonie géorgienne. Bien qu'elle ait été publiée il y a plus de trente ans, elle n'a jamais été utilisée par les savants comme elle le mérite. C'est le სინოდიკონი, ou liste des bienfaiteurs du monastère, qui se trouve dans le manuscrit 558 du Musée Ecclésiastique de Tiflis (2). Ce manuscrit, qui contient les vies de S. Euthyme et de S. Ilarion avec les Acta Johannis apostoli dans la version géorgienne de S. Euthyme, fut écrit par Mik'el Galisoneli en l'an 1074. Il a relevé dans divers manuscrits toutes les notes relatives aux bienfaiteurs et à leurs dons et les a mises en ordre. Vers l'an 1116 un certain Petré T'ap'laydze a continué et complété ce travail. De temps en temps, d'autres mémoriaux y ont été insérés. Les données paléographiques fournies dans l'édition du texte sont insuffisantes

(1) N° 24.

(2) Décrit par Θ.Д. Жорданія, Описаніе рукописей Тифлисскаго церковнаго Музея карталиногакхетинскаго духовенства, T. 2 (Тифлисъ, 1902 г.), pp. 85-86. Le ms. fut publié in extenso par M. J. Djanashvili et A. S. Khakhanov : ათონის ივერიის მონასტრის 1074 წ. ხელთნაწერი აღაპებით (Tiflis, 1901) : voir P. Peeters, *l. c.*, pp. 8-10.

à débrouiller et à classer cet amas de notices dont la lecture et le sens sont parfois également obscurs. Or, nous avons fait il y a dix ans une étude détaillée du codex, que nous espérons publier bientôt. Il en ressort que jusqu'à l'année 1116 il y eut un courant non interrompu de pèlerins et de donations, encore que le montant de celles-ci fût beaucoup plus grand au commencement du XIe siècle qu'à la fin. Il semble aussi que les dons ont continué jusqu'au XIIIe siècle; après cette date les mémoriaux se font rares; le seul grand don reçu est celui de Qarquaré, prince de Meskhia, à la fin du XVe siècle (1).

Dans les manuscrits nous n'avons rencontré de même que peu de mémoriaux : à Jérusalem presque chaque manuscrit porte le nom d'un pèlerin; parfois il y en a des dizaines. Les noms que nous trouvons au Mont Athos sont pour la plupart d'une époque tardive. Quelques-uns d'entre ces voyageurs dévots ont visité Jérusalem aussi. L'ornementation artistique manque presque entièrement à l'Athos. Je n'ai trouvé qu'une miniature (2), et les enluminures sont d'un travail médiocre (3).

Le contenu de la collection est assez intéressant. L'Écriture sainte est bien représentée quant à l'époque pré-Athonite par la grande bible (4), le psautier (5), les évangiles d'Opiza (5), l'*apostolos* d'Olympus (6). Nous avons les autographes des évangiles (7) et de l'apôtre (8), dans la version de S. Georges l'Athonite. De même les commentaires de S. Jean Chrysostome (9) et des autres pères de l'Église (10) ne font pas défaut. Les travaux liturgiques de S. Georges l'Athonite se trouvent là, pour la plupart en autographes (11), mais son psautier y manque. La patristique est beaucoup moins com-

(1) *L. c.*, pp. 267-269.

(2) N° 67 (8).

(3) N° 1, tt. α′ et β′.

(4) N° 82 (2).

(5) N° 83.

(6) N° 42 (11).

(7) N°'s 62 (4) et 78 (12).

(8) N° 78 (12).

(9) N^{os} 's 16 (65), 4 (66), 10 (67), 13 (70) — sur les Évangiles.

(10) 29 (81) Saint Basile sur les Psaumes; sur l'Ancien Testament 29 (81); sur l'apôtre d'Ephrem Mc'iré 18 (82).

(11) N^{os} 's 24, 15 (10), 35 (9), 39 (79), 45 (17), etc.

plète. Une série des travaux de S. Euthyme ne s'y trouve pas, ni l'Apocalypse de S. Jean, ni la version de S. Grégoire de Nazianze, ni les autres, quoiqu'ils soient signalés dans sa Vie (1). Il me semble que les données assez confuses et incertaines de Tsagareli permettent de conclure que deux ou trois autographes du saint écrivain géorgien ont disparu après l'exécution de son catalogue. Mais même en tenant compte de ces pertes probables, la liste d'ouvrages connus est loin d'être complètement représentée. En revanche, les ouvrages de S. Georges l'Athonite (2), concernant la patristique, y figurent largement. Plus nombreux sont les travaux se rapportant à l'ascétisme, tels que les œuvres de S. Macaire (3), de S. Dorothée (4), de S. Ephrem le Syrien (5), de S. Jean Chrysostome (la Perle *Margaliti*) (6). Quelques-uns de ces ouvrages proviennent de la première période de la littérature géorgienne, à l'époque des კიმენა, *kimena* (7), et parfois portent les traces de la main des écrivains athonites (8).

Toutefois, la section la plus importante est réservée à l'hagiographie qui offre une série magnifique de codices, débutant par l'incomparable manuscrit N° 8 (57) avec ses douze ἅπαξ ηὑρημένα. Dans cette riche collection de manuscrits, les uns représentent la période archaïque et les autres reflètent l'influence de la rhétorique grecque et de l'école de Syméon le logothète (9). Ici, nous constatons que le rôle du traducteur თეოფილჱ, Théophile, a été beaucoup plus important qu'on ne l'avait soupçonné auparavant (10). Très riche aussi est le fonds homélétique, dont la couche ancienne apparaît dans le manuscrit N° 11 (80), qui se rattache d'une part au vieux მრა-

(1) Voir P. PEETERS, *l. c.*, pp. 34-36.
(2) N^os 's 34, 14 (84), 49.
(3) N° 's 21 (54).
(4) N^os 's 40 (56) et 41 (77).
(5) N° 23 (83).
(6) N° 9 (69).
(7) Pour l'histoire de ce mot voir *Harvard Theological Review*, XIX (1926), p. 297.
(8) N° 's 68 (75), 17 (50).
(9) Voir n° 79 (72), par. 4, et l'introduction de T'eop'iley citée sous n° 20 (29).
(10) Voir sous n°s 20 (29), 36, 37.

ვალთავი d'Iškhan (1) et d'autre part au plus ancien codex géorgien connu, le grand მრავალთავი du Sinaï (a 864) (2). L'exégèse est représentée par un bon nombre de commentaires soit sur l'ancien Testament, soit sur le nouveau (3). D'autre part, la dogmatique et le droit canonique (4) font entièrement défaut; la poésie ecclésiastique, sauf les hymnes liturgiques, est aussi absente.

Il nous reste maintenant à rappeler brièvement ce que jusqu'à présent on savait de la collection. Elle a été mieux connue que les manuscrits de Sinaï et de Jérusalem, grâce au travail du moine géorgien Ilarion. L'évêque Timot'e Gabašvili avait visité le Mont Athos au milieu du XVIIIe siecle (5), mais il signale seulement l'existence des manuscrits à Iviron sans donner aucun détail (6). Ilarion fut le confesseur du dernier roi d'Imerétie, Salomon II. Après la mort de son royal maître à Trébizonde en 1815, il se retira à l'Athos, où il resta plus de trente ans. Il s'y montra courageux, lui et un autre moine nommé Vénédikton, en défendant le monastère contre les agressions des Turcs (7). On rencontre les noms de ces hommes énergiques dans presque tous les manuscrits géorgiens d'Iviron (8). Il semble que le prince héréditaire de la Mingrélie, Davit' Dadiani, ait été en relations avec Ilarion, et que le prince lui ait demandé des renseignements sur les manuscrits géorgiens (9). Ilarion obéit et envoya une liste, dont une copie est tombée plus tard entre les mains de M. Brosset, qui l'envoya à V. Langlois. Ce dernier en publia, dans le *Journal Asiatique*, une traduction française faite par Brosset (10). Cette liste n'est

(1) Ms. 95 du Musée Ecclésiastique à Tiflis, décrit par Жорданія, Описаніе, T. 1 (Tiflis, 1903), pp. 96-114.

(2) Voir TSAGARELI, Свѣдѣнія, Выпускъ 2, p. 92-3, sous n° 83; le ms. est maintenant divisé en trois parties sous les numéros 32 + 57 + 33.

(3) Voir *supra*, page 294, note 10.

(4) Peut-être le განძი cité ci-dessus (p. 291) se rapporte-t-il à la catégorie du droit canonique?

(5) Son voyage fut publié par Plato Iosèliani (Tiflis, 1852).

(6) TSAGARELI, *l. c.*, p. XV.

(7) TSAGARELI, *l. c.*, p. XV-XVII.

(8) Voir *passim*.

(9) TSAGARELI, *l. c.*, p. XVI-XVIII.

(10) *Journal Asiatique*, sér. IV, t. IX (1867), pp. 131-150.

point complète : Hilarion s'est borné à choisir quelques-uns des manuscrits les plus importants, qui étaient approximativement complets, mais les faits qu'il donne sont précis (1). Le résultat de cette démarche fut le voyage au Mont Athos de l'archéologue géorgien Platon Iosėliani dans l'an 1849 (2). Il semble bien que Ioséliani ait vécu à l'Iviron assez longtemps. En tout cas, les moines lui ont permis d'emporter la grande Bible à Tiflis. Elle y est restée jusqu'à l'an 1856 (3), et il en fut fait deux copies manuscrites (4). Il paraît aussi que Ioséliani avait redigé un catalogue des manuscrits qu'il voulait publier, mais qui a disparu après sa mort avec ses autres papiers (5).

En l'an 1883, le professeur de langue géorgienne à l'université de Saint-Pétersbourg, A. A. Tsagareli, fut envoyé par la Société palestinienne russe au Sinaï et en Palestine, pour faire des recherches dans les manuscrits géorgiens (6). Grâce à l'appui du vice-roi du Caucase, le prince A. M. Dondukov-Korsakov, Tsagareli a pu visiter aussi l'Athos. Il y dressa un catalogue des manuscrits géorgiens, qui est publié dans ses Свѣдѣнія о памятникахъ грузинской письменности, Выпускъ первый, С. Петербургъ 1886 (7). Dans ce livre confus et mal composé, il donne 1° son propre catalogue; 2° le texte géorgien du catalogue d'Ilarion; 3° le texte du cantique de Salomon d'après le manuscrit d'Iviron (8).

Les défauts du travail de Tsagareli ont été signalés ail-

(1) Voir Tsagareli, *l. c.*, p. xviii.

(2) Voir Tsagareli, *l. c.*, p. xviii-xix, et l'article sur Ioséliani dans le Православная Богословская Энциклопедія, t. VII (1906), col. 493-498.

(3) Voir Tsagareli, *l. c.*, pp. 44-52 et aussi l'inscription dans la copie du Sion (aujourd'hui ms. n° 472 du Musée Ecclésiastique à Tiflis, datée de 1856 (décrit par Жорданія. Описаніе, t. II, pp. 35-41).

(4) Voir Tsagareli, *l. c.*, pp. 1-8, et la note précédente; voir aussi *Harvard Theological Review*, xxii, pp. 36-37.

(5) Voir Tsagareli, *l. c.*; les papiers de Ioséliani ont été utilisés par M. Meghvinet'-Khutsesov, mais disparurent depuis (communication de M. Euthyme Takaïchvili).

(6) Voir Tsagareli, *l. c.*, p. xix.

(7) Le catalogue a été imprimé de nouveau dans le livre du même auteur, Грузине въ Святой Землѣ и на Синаѣ (Сборникъ Православнаго Палестинскаго Общества, Выпускъ 10, Санктъ-Петербургъ, 1888 г.).

(8) Comme je l'ai déjà démontré, le texte fut copié par Tsagareli sur la copie du Prince Davit' Dadiani (*Harvard Theological Review*, *l. c.*, p. 37).

leurs (1) : ils sont nombreux et graves, mais il faut se souvenir à ce propos du but que se proposait l'auteur. A cette époque, il était question surtout de l'antiquité de la littérature géorgienne; les manuscrits au Caucase reposaient encore épars çà et là dans des monastères peu accessibles, et ils étaient fort mal connus. Tsagareli a donné des renseignements assez précis sur environ trois cents codices, dont l'antiquité était indiscutable, et plus d'une fois son travail nous a sauvé des colophons et des notes, qui ont disparu depuis. A ce qu'il semble, le catalogue d'Athos n'est pas si bien fait que celui de Sinaï, mais un peu moins fautif que celui de Jérusalem. Nous sommes parvenu à identifier sans beaucoup de difficulté à peu près les deux tiers de ses manuscrits. Nous n'avons pas réussi à retrouver les autres. Il est plus que probable que quelques-uns ont disparu plus tard, et dans certains cas il semble que Tsagareli n'ait pas vu tel ou tel manuscrit.

Le premier qui a travaillé sur les manuscrits après Tsagareli paraît être M. le professeur N. Marr, qui a visité le Mont Athos en 1898. Il a trouvé pour la première fois les Évangiles d'Opiza, dont il a soit copié, soit collationné le texte entier (2). Il a étudié surtout les codices hagiographiques. De ses recherches, il a publié un bref rapport (3) et deux articles très détaillés sur cinq des manuscrits (4). A la fin du premier article (p. 79 et suiv.) il donne quelques notes supplémentaires au catalogue de Tsagareli. Il y rectifie de nombreuses erreurs dans les descriptions de quelques manuscrits. Au surplus, il donne une description de quinze manuscrits (*a-o*) qui ne figurent pas dans la catalogue de Tsagareli. L'auteur a retrouvé la plupart d'entre eux, sauf le numéro *n*, parchemin in-folio : Homélies des pères Isaac, Basile, Nilus et des autres. Nous

(1) Voir l'auteur, *Revue de l'Orient Chrétien,* XXIII, p. 349, et PEETERS, *Histoires monastiques géorgiennes,* p. 208.

(2) Voir la préface à l'édition du texte géorgien de l'évangile selon saint Matthieu de V. N. BÉNÉŠEVIČ (Saint-Pétersbourg, 1909).

(3) Изъ поѣздки на Аѳонъ, Журналъ Министерства Народнаго Просвѣщенія, mars 1899 (322), pp. 1 et suiv.

(4) Агiогграфическiе матерiалы по грузискимъ рукописямъ Ивера, Записки восточнаго Отдѣленiя русскаго археологическаго Общества, 13 (1900), pp. 1 et suiv.

avons ajouté les remarques de M. Marr à nos descriptions. L'année suivante (1899) M. K. Lake (1) a pu photographier quelques feuilles pour M. F. C. Conybeare; les photographies se trouvent aujourd'hui dans la collection Wardrop, de la Bodleian Library à Oxford, et quelques-uns en ont été publiés par Conybeare dans la *Zeitschrift der Neutestamentliche Wissenschaft* (2). Le professeur A. S. Khakhanov a travaillé à Iviron en 1902; les fruits de son travail, outre un court article assez fautif paru dans le Bogoslóvskii Viéstnik (3), sont l'édition de la vie de S. Bagrat (4) et les textes hagiographiques de S. Romanos, Izidbozid et de plusieurs autres (5). M. Jantsch a pu photographier en 1913 quelques textes pour le R. P. Peeters (6), H. Goussen (7) et quelques autres. L'Académie russe des Sciences a fait photographier en 1913 la grande bible et le manuscrit hagiographique N° 8 (57) (8). L'auteur du présent travail n'avait pas obtenu l'autorisation de voir les manuscrits en 1921, mais le premier tome de la bible a été photographié pour lui en 1926 par M. Swain, de l'Université de Michigan et le deuxième par MM. Lake, Johnson et lui-même en 1927 (9).

Les manuscrits sont maintenant rangés sur trois rayons dans la bibliothèque, sur la paroi à gauche de l'entrée. Les rayons sont construits dans un arc fermé contre la paroi. Les manuscrits ne portent pas un numérotage consécutif des cotes, mais on y trouve deux systèmes partiels : 1° A l'encre noire, un numéro (qui n'est jamais celui de Tsagareli), suivi du nombre des pages, précédé par un л russe (l = листъ = feuille). Il se peut que ces numéros aient été mis par Ioséliani, mais nous ne pourrions affirmer qu'ils soient de sa main;

(1) Communication de M. Lake lui-même.

(2) *Zeitschrift der Neutestamentlichen Wissenschaft,* XII (1911), pp. 131-140.

(3) Богословскій Вѣстникъ, XIII (1903), pp. 418-426.

(4) Труды по востоковѣдѣнію, Выпускъ 19, Moscou, 1904.

(5) Матеріалы по грузинской агіологіи, *ibid.*, Выпускъ 31 (Moscou, 1909).

(6) Communication du père P. Peeters.

(7) Goussen a publié en fac-similé la dernière page de Marc (*Oriens Christianus*, VI (1906), p. 317).

(8) Communication de M. N. Marr; l'auteur a travaillé lui-même sur ces photographies, à Leningrad, il y a quinze ans.

(9) Voir *Harvard Theological Review,* XXII (1929), pp. 33 et suiv.

2° Au crayon bleu sur des bandes de papier insérées entre les feuilles du manuscrit. Le numéro correspond presque toujours à celui de Tsagareli, mais les bandes de papier ne sont pas conservées dans tous les manuscrits. Après mûre réflexion, j'ai décidé de donner aux manuscrits un nouveau numérotage par format, numérotage qui sera suivi dans le présent catalogue. Je commence donc par les plus grands et termine par les plus petits (1).

Les codices en papier ont souffert des vers, mais pas autant que ceux de Jérusalem. Les cotes de Tsagareli sont citées dans les cas où nous avons pu les identifier. A la fin du catalogue, on trouvera une concordance des nouvelles cotes avec celles de Tsagareli et vice versa, comme celle que j'ai déjà donnée pour les manuscrits de Jérusalem (2).

Les manuscrits sont reliés pour la plupart, et ceux qui ne le sont pas sont dans des portefeuilles de toile noire.

Il nous reste à signaler les manuscrits disparus. La collection n'a pas été dépouillée aussi complètement que celle de Jérusalem. Néanmoins on remarque des lacunes. Le manuscrit 558 du Musée Ecclésiastique à Tiflis a été envoyé d'Iviron à cause des renseignements qu'il contenait. Parmi les autres, les numéros 3, 18, 24, 26, 27, 40, 42, 46, 48, 62, 71, 76, 78 et 86 de Tsagareli font absolument défaut. Je donne ici en traduction ce qu'en dit Tsagareli :

N° 3. Psautier; 4° papier s. XV-XVII en écriture nuskhuri.

N° 18. Paraklétiké abrégée 25 × 17 cm. 169 ff. Parchemin salé : mémoriaux d'ელისე Élisée a. 1640 et de Timot'é a. 1756. A la fin, Vie de S. Barlaam comme dans le N° 55.

N° 24. Pentekostarion, 30 × 21 cm. 231 ff. Parchemin s. XI-XII. Nuskhuri clair. Scribe შავ სვიმონ (sic) Syméon le noir.

(1) Le nouveau numérotage fut ajouté aux mss. en mai 1932 pendant une courte visite à Iviron par le père GÉRASIMOS et l'auteur. Chaque ms. est maintenant marqué avec une étiquette ovale bordée d'or et, de plus, la cote est écrite sur le ms. même au crayon vert. En même temps, l'auteur a rempli quelques lacunes dans ses descriptions et a copié quelques pages dont les photographies étaient perdues.

(2) Voir *Revue de l'Orient Chrétien*, XXIII (1922-23), pp. 345-413; XXIV (1924), pp. 190-210, 387-429; XXV (1925), pp. 132-155.

N° 26. Triodion 24 × 16 cm. Parchemin (incomplet). 96 ff. Nuskhuri s. XI-XII.

N° 27. Triodion 27 × 22.5 cm. s. XIV-XVI. 200 ff. Nuskhuri. Papier rongé des vers.

N° 40. Ménaion 25 × 16 cm. s. XIV-XVI. Papier : nuskhuri. 204 ff.

N° 42. Ménaion abrégé pour novembre (sic) 27 × 17 cm. Papier : nuskhuri s. XIV-XVI. 177 ff.

N° 46. Livre de prières. 4° papier s. XVI-XVIII. 138 ff.

N° 48. Εἱρμοὶ en honneur de la très sainte Mère de Dieu, 17 × 12 cm. Papier : nuskhuri du type du psautier sur papyrus de Sinaï. s. XIV-XVI.

N° 62. Vies des saints pères. 43 × 38 cm. Papier : nuskhuri s. XIV-XVI.

N° 71. Collection des homélies de saint Grégoire de Nysse et d'autres pères de l'église. 30 × 24 cm. 284 ff. Parchemin : écrit sur deux colonnes. Grand nuskhuri du X-XI[e] siècle. Relié en cuir; mutilé à la fin.

N° 76. Œuvres des saints Pères : Grégoire le Théologien, Basile le Grand et Jean Chrysostome. 29 × 20 cm. Relié : 249 feuilles de parchemin; nuskhuri. Le scribe Arsène l'a écrit à Iviron, quand Georges était higoumène (s. XI).

N° 78. Œuvres des saints Pères. 26 × 18 cm. 315 ff. parchemin : beau nuskhuri du X[e] siècle. Contient, entre autres, les œuvres de S. Ephrem le Syrien, la Vie de sainte Marie l'Égyptienne, etc.

N° 86. Histoire de la Géorgie écrite par le Tsariévitch Vakhoušt. Papier avec filigrane de l'an 1811, 32 × 21 cm. 308 feuilles. Écrit en mkhedruli petit et beau : en-têtes en asomt'avruli rouge ligaturé. Ce ms. appartenait à un major anglais Vent Sahib (*sic*), et fut offert en don au monastère d'Iviron par Platon Ioséliani en 1859. Dans une forte reliure de cuir.

N° 1, tomes α′ et β′.

Ancien testament originairement complet sauf pour le psautier, les paralipomènes et les livres des Macchabées. Écrit en 978, au monastère d'Oška en Tao-Klardjet'i par trois scribes, Mik'ael, Georgi et Step'ane,

pour le partice byzantin Iované Č'ordvaneli surnommé T'ornik. Deux volumes de même grandeur contenant 532 et 428 feuilles. Dimensions des feuilles : 445 × 323 mm.; des colonnes : 330 × 102 mm. avec un espace de 22 mm. entre eux. Parchemin blanc et fin, d'épaisseur moyenne, en majeure partie très bien conservé. Encre brune noirâtre, parfois assez pâle : en-têtes en vermillon assez pâle (parfois en carmin). Écrit sur deux colonnes de 26 lignes (le nombre oscille entre 25 et 27), en nuskhuri assez grand, incliné, angulaire, d'un type non-athonite. Les mains des trois scribes sont très semblables. Cahiers de 8 feuilles, signés de caractères géorgiens capitaux au milieu de la marge supérieure au fol. 1r et inférieure au fol. 8v. De plus, nous trouvons au t. ά des lettres grecques; dans l'octateuque et dans Hiob, elles sont capitales et dans les prophètes, minuscules. Le système des cahiers en est assez compliqué (voir cidessous). Reliure forte de cuir gris noirâtre assez moderne, avec dessins linéaires n treillis. Les deux volumes ont été paginés au crayon; les incipit des chapitres sont marqués pour la plupart par des scribes de Tiflis, les lacunes également. Ce codex magnifique a déjà beaucoup attiré l'attention et en outre a déjà été décrit en détail par l'auteur (1). Nous nous bornons en conséquence à donner ici une description très sommaire en y ajoutant pourtant quelques détails observés en 1930, quand nous eûmes la facilité de contrôler les photographies sur le manuscrit et de combler les lacunes. Le manuscrit se composait initialement de trois tomes de grandeur à peu pres égale (environ 54 cahiers ou 432 feuilles). Aujourd'hui, les restes des tomes 1 et 3 ont été reliés ensemble et forment le tome ά du manuscrit : le tome β' en forme le troisième volume.

Tome ά.

(1) Genèse inc. def. 12,8) f. $1r_1$-$70v_2$: lacunes 20,6-21,11 ; 41,57-42,16.

(2) Exode, f. 71r-118r : lacunes 3,15-4,6; 14,12-16,22; 26,8-30,13; 34,3-37,3.

(3) Lévitique, f. 118v-137v (des. 11,45) : ici une grande lacune de 28 cahiers (= 224 feuilles) jusqu'à la fin des Juges.

(4) Juges, f. 138r-143r inc. -def. 19,16.

(5) Ruth, f. 143v-148v.

(6) Hiob, f. 149r-176v (des. def. -30,27) : fin du premier tome dans l'état original du manuscrit.

(7) Isaïe, f. 177r-220v. Ici commence le troisième tome original. Inc. -def. 7,2; lacunes 10,26-19,1; 22,25-27,8; 42,19,44,24; 45,12-54,11.

(8) Jérémie, f. 251v-308v. Lacune 27,1-16.

(9) Baruch, f. 308v-315r.

(10) Lamentations, f. 315v-322v.

(11) Prière (Baruch, c. 5), f. 322v-323r.

(1) Robert P. Blake, *The Athos Codex of the Georgian Old Testament, Harvard Theological Review,* XXII (1929), pp. 32-53.

(12) Épître (dans le manuscrit, Prière : Baruch, c. 6), f. 323 r-327 r.
(13) Ézéchiel, f. 327 v-399 : à la fin de Baruch (m. du scribe)

დ̄ბჲ შენდა ქ̄ჱ ნათელო სამარადისო სულთა ჩ̄ნთა განმანათლებელო დაესრულა იერემიაჲ : ო̄ო ღ̄ო მეოხებითა მისითა ყავ წყალობაჲ ჩემ ცოდვილისა ზ̄ა დღესა მას სშ̄ნლსა დიდებით მოსლვისა შენისას :

« Gloire à toi, lumière constante, illuminateur de nos âmes, Jérémie est achevé par son intercession. O seigneur Dieu, aie pitié de moi, pécheur, au jour terrible dans la gloire de ton avènement. »

Ce mémorial ne figurait pas dans mon premier article, à cause d'une photographie manquée. Sous l'en-tête d'Ézéchiel, un mémorial du prêtre Petré Tablianidze (15 février 1851), et à la marge inférieure, un mémorial en nuskhuri, grand et compliqué.

Grâce aux photographies supplémentaires reçues depuis, je peux donner ici une explication plus correcte des lacunes dans le texte d'Ézéchiel :

Ordre des feuilles :		*Doit être*
f. 356 v des.	20,24.	356
		360
357 r-359 v	22,30-24,8	lacune de deux feuilles
		361
360 r/v	20,24-20,40	362
		357
361 r/v	21,27-22,12	358
		350
362 r/v	22,12-22,30	369
		lacune d'une feuille
363 r/v	26,1 -26,17	363
		364
364 r-368 v	26,17-30,5	365
		366
		367
369 r/v	24,9 -24,27	368
		lacune d'une feuille
370 r et seq.	30,24 et seq	370

Les parties manquantes du texte sont :

20,40-21,27	2 fol. f. 8 du cahier კ̄ზ = 27
	et f. 1 du cahier კ̄ჱ = 28
24,27-26,1	1 fol. f. 1 du cahier კ̄თ = 29
30,5-25	1 fol. f. 8 du cahier კ̄თ = 29

(14) Daniel, f. 399 r-429 r.
(15) Ezra Zorobabel (1 Esdras des Septante), f. 429 r-456 r.

(16) Ezra (2 Esdras des Septante : Ezra canonique de l'hébreu), f. 456 v-461 r. Le texte en est un fragment (1,1-3,5) : ensuite répétition de l'Esdras 8,91-9.22. L'erreur doit provenir de l'archétype, parce que les livres suivants sont en désordre aussi.

(17) Néhémie, f. 461 v-480 v. Le texte est en désordre : il y a deux lacunes 4,7-6,1 et 7,5-61 et une répétion de 2 Ezra 1,21-2,21.

(18) Esdras apocryphe (2 Esdras de la Vulgate), f. 480 v-496 v. Le texte en fut copié d'un archétype fragmentaire, mais il n'y a pas de feuilles manquantes dans le manuscrit.

(19) Esther, f. 496 v-510.

(20) Judith, f. 510 v-529 v. Lacunes 9,4-10,3; 11,22-12,15; 14,17-15,11; 16,12-30 (fin).

(21) Tobie, f. 530 r-532 r. Écrit par une autre main en nuskhuri assez grand et arrondi, sur deux colonnes de 48 lignes. Parchemin mince et mauvais, déchiré et rapiécé avec du papier. F. 531 doit suivre f. 532. Texte inc. def. 5,3; des. def. 11,8. Fin du présent tome α'.

Tome β'.

(1) 1er Livre des Rois, f. 1 r-57 v. Lacune 17,39-19,2.

(2) 2e Livre des Rois, f. 57 v-114 r : des. sans indication quelconque.

(3) 3e Livre des Rois, inc. f. 114 r sans aucune indication : f. 117 v en-tête (*sic*) c. 2,2 : lacune 4,11-9,32; des. texte f. 171 r.

(4) 4e Livre des Rois, f. 171 r-219 v. A la fin du texte, un colophon du scribe (f. 219 v_2) que nous avons déjà publié et traduit.

(5) Proverbes de Salomon, f. 221 r-257 v.

(6) Ecclésiaste, f. 258 r-271 r.

(7) Cantique de Salomon, f. 271 v-277 v.

(8) Sagesse de Salomon, f. 277 v-302 v.

(9) Sagesse de Sirach, f. 302 v-366 v.

(10) Les petits Prophètes :

a) Osée, f. 367 r-378 r.
b) Joel, f. 378-383 r.
c) Amos, f. 383 r-391 r.
d) Avdia, f. 391 r-393 r.
e) Iona, f. 393 r-395 r.
f) Micah, f. 395 r-401 v.
g) Nahum, f. 401 v-404 r.
h) Avvakum, f. 404 r-407 v.
i) Sophonie, f. 407 v-410 v.
j) Aggée, f. 410 v-413 r.
k) Zacharie, f. 413-423 r : lacune 11,7-13,9.
(1) Malakia, f. 423 r-427 r.

Ensuite un long colophon f. 427 r-428 v, déjà publié et traduit par l'auteur du présent catalogue.

TSAGARELI, N° 1.

N° 2

Hagiographica. S. xii/xiii. Papier oriental teinte rosâtre. Encre brune noirâtre : en-têtes en rouge. Écrit sur deux colonnes de 39 lignes en nuskhuri incliné arrondi coulant. Dimensions de la page : 365 × 265mm ; de l'écriture : 305 × 198mm, avec un espace de 22mm entre les colonnes. Cahiers de 8 feuilles signés de lettres capitales au milieu de la marge supérieure sur f. 1r et inférieure sur f. 8v. de ა̄ = 1 (la première feuille est perdue) jusqu'à ლ̄ე = 35 (en partie perdu). 253 feuilles numérotées au recto à la marge supérieure. Reliure forte de cuir noir sur planchettes sans ornement. Au commencement სარჩევი ou table des matières du contenu sur la feuille de garde de papier blanc, par une main moderne.

Contient :

1. (Fol. $1r_1$-$4r_1$.) Acéphalon : Vie de Sainte ბარბარაჲ Barbe : inc. (— déf.) უყო უხილაობაჲ...

2. (Fol. $4r_2$-$51r_1$.) ცხორებაჲ და მოქალაქობაჲ წმიდისა მამისა ჩუენისა საბაჲსი : inc. არა რაჲ არს ესოდენ... Vie et conduite de notre saint père Saba : inc. Οὐδὲν οὕτω κινῆσαι...

B.H.G., ²1609.

3. (Fol. $51r_1$-$62r_2$.) ცხორებაჲ და მოქალაქობაჲ ღირსისა მამისა ჩუენისა ნიკოლაოს მთავარ ეპისკოპოსისა მჳრას ლუკიისასა : inc. ბრძენი რაჲ მე საგმარი არს... Vie et conduite de notre digne père Nicolas, archevêque de Myra en Lycie : inc. Σοφόν τι χρῆμα...

B.H.G., ²1349.

4. (Fol. $62r_2$-$71v_2$.) წმიდისა მამისა ჩუენისა ამბროსის თჳს მედიოლანელ ეპისკოპოსისა : inc. უალენტიანოს შემდგომად იობიანოჲს მიითუალა სკიპტრაჲ... Sur notre saint père Ambroise, l'évêque de Milan : inc. Οὐαλεντινιανοῦ μετὰ τελευτὴν Ἰοβιανοῦ τὰ σκῆπτρα τῆς βασιλείας δεξαμένου...

B.H.G., ²69.

5. (Fol. $71v_1$-$102v_1$.) წამებაჲ წმიდათა და დიდებულთა მოწამეთა მინა ერმოგჱნი და ევგრაფოჲსი : inc. შემდგომად მაცხოვრისა ჩუენისა ქრისტეს ქუეყანად მოსლვისა... Passion des saints et glorieux martyrs Ménas Hermogènes et Eugraphos : inc. Μετὰ τὴν ἐπὶ γῆς τοῦ σωτῆρος Χριστοῦ παρουσίαν...

B.H.G., ²1271.

6. (Fol. 102 v_1-114 v_1.) ცხორებაჲ და მოქალაქობაჲ წმიდისა მამისა ჩუენისა სპირიდონისი : inc. და სარგებელ არს სულისა ცხორებაჲ... Vie et conduite de notre saint père Spyridon : inc. Μέγιστον εἰς ψυχῆς ὠφέλειαν...

B.H.G., ²1648.

7. (Fol. 114 v_1-126 r_2.) წამებაჲ წმიდათა და კეთილად მძლეთა მოწამეთა ქრისტესთაჲ ევსტრატისი ავქსენტისი ევგენისი ორესტისი და მარდარისი : თარგმანილი ეფთჳმისი : inc. მეფობასა დიოკლეტიანესსა და მაქსიმიანესა... Passion des saints et victorieux martyrs du Christ Eustratios, Auxentios, Eugenios, Orestes et Mardarios : traduction de saint Euthyme : inc. Βασιλεύοντος Διοκλητιανοῦ καὶ Μαξιμιανοῦ...

B.H.G., ²646.

8. (Fol. 126 v_1-141 r_2.) Déc. 14. წამებაჲ წმიდათა და დიდებულთა მოწამეთა ქრისტესთაჲ თჳრ<ს>ო ლევკი კალინიკე ფილემონ და აპოლონისი : inc. უფალი ჩუენი იესუ ქრისტე... Passion des saints et glorieux martyrs du Christ T'yrsos, Leukios, Kallinikos, Philémon et Apollonius : inc. Τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ...

B.H.G., ²1845/6.

9. (Fol. 141 r_2-146 r_2.) წამებაჲ წმიდისა მღდელთ-მოწამისა ელევთერისი : inc. ჯ̄ბნი ანდრიანოს ოდეს მე მეფობდა... Passion du saint martyr et prêtre Eleuthérios : inc.? Quand Hadrien régna...

B.H.G., ²571.

10. (Fol. 146 r_2-156 r_1.) მოსაჴსენებელი დიდისა წინაჲსწარმეტყუელისა დანიელისა და მის თანა წმიდათა სამთა ყრმათა ანანია აზარია მისაელისი : inc. აწ ნაბუქოდონოსორ მეფემან... Commémoration du grand prophète Daniel et des trois jeunes gens ses compagnons Anania, Azaria et Misael : inc. Ἄρτι Ναβουχοδονόσορ ὁ βασιλεύς...

B.H.G., ²485.

11. (Fol. 156 v_1-162 r_2.) ღუაწლი წმიდისა და დიდებულისა დიდისა ქრისტეს მოწამისა ვონიფანტე ჰრომისაჲ : inc. დალაცათუ სხუათა ქრისტეს მოწამეთა... Ἆθλον du saint et

glorieux grand martyr du Christ Boniface de Rome : inc. Καὶ τὰ τῶν ἄλλων τοῦ Χριστοῦ μαρτύρων...

B. H. G., ²281/2.

12. (Fol. $162 r_2$-$168 r_2$.) წამებაჲ წმიდისა მოწამისა სევასტიანე და მოყუასთა მისთა ზოის ტრანკჳლინო ნიკოსტრატო კლავდიუ კასტოროს ტიურტიო კასტულო მერკულინუ და მარკოსი : inc. მრავალნი და თითოსახეთა ჟამთა აღდგეს ბრძოლად... Passion du saint martyr Sébastianos et de ses compagnons Zoë, Tranquillinos, Nicostratos, Claudios, Castor, Tiburtios, Castulos, Merculinos et Marcos : inc. Πολλῶν κατὰ διαφόρους καιρούς...

B. H. G., ²1620.

13. (Fol. $168 v_1$-$174 r_2$.) წამებაჲ წმიდისა იგნატი ღმერთ-შემოსილისაჲ : inc. აწ და ტრაიანოს ჰრომთა მეფობისა სკიპტრასა მიმღებელობასა... Passion de saint Ignatius le Théophore : inc. Ἄρτι Τραιανοῦ τὰ τῆς Ῥωμαίων βασιλείας σκῆπτρα παραλαβόντος...

B. H. G., ²815.

14. (Fol. $174 v_1$-$177 v_2$.) წამებაჲ წმიდისა მოწამისა იულიანისი რომელი იწამა ნიკომიდიას : inc. და კარგსა მ¯სცა და ქალაქთა შორის რჩეულსა ნიკომიდია... Passion de la sainte martyre Juliana, qui fut martyrisée à Nicomédie : inc. Καὶ καλλίστη τῶν πόλεων ἡ Νικομήδους...

B. H. G., ²963.

15. (Fol. $177 v_2$-$180 r_2$.) წამებაჲ წმიდისა და დიდებულისა დიდისა მოწამისა ანასტასიაჲსი : inc. ანასტასია სიკეთე იგი დედათაჲ... Passion de la sainte et glorieuse (et) grande martyre Anastasia : inc. Ἀναστασία γυναικῶν ἡ καλλίστη...

B. H. G., ²82.

16. (Fol. $180 r_2$-$192 v_2$.) წამებაჲ წმიდათა და ყოვლად დიდებულთა ათთა ქრისტეს მოწამეთა რომელნი კრიტეს იწამნეს : inc. და სხუაჲ უკუჱ სხუასა რას მე მეტყუელებდინ... Passion des dix saints et tout à fait louables martyrs qui furent martyrisés en Crète : inc. Ἄλλος μὲν ἄλλο τι...

B. H. G., ²1197.

17. (Fol. 192 v_2-206 v_1.) ცხორებაჲ და მოქალაქობაჲ და ღუაწლი წმიდისა ღირსმოწამისა ევგენიაჲსი და მშობელთა მისთაჲ : inc. კომოდისსა უკუე შემდგომად მარკოზ მამისა მისისა... Vie, conduite et ἆθλον de la sainte (et) digne martyre Eugénia et de ses parents : inc. Κομόδου μετὰ Μάρκον τὸν αὐτοῦ πατέρα...

B.H.G., [2]608.

18. (Fol. 206 v_2-214 v_1.) ცხორებაჲ და მოქალაქობაჲ ღირსისა მამისა ჩუენისა თევდორე დაწერილისაჲ და თეოფანე ძმისა მისისაჲ : inc. ქრისტეს ღუაწლის დამდებელთა (?) წმიდათა-განნი... Vie et conduite de notre digne père Théodore Graptos et de Théophane son frère : inc. Τῶν ὑπὲρ Χριστοῦ τὴν ἄθλησιν ἑλομένων...

B.H.G., [2]1746.

19. (Fol. 214 v_1-228 v_1.) წამებაჲ წმიდათა მოწამეთაჲ ინდი და დომნაჲსი და სიმრავლისა მის ორთა ბევრთაჲსა რომელნი ნიკომიდიას დაიწუნეს : inc. <აწ> და მაქსიმიანეს მეორესა წელსა... Passion des saints martyrs Indus et Domnas et de la foule des vingt mille, qui furent brûlés à Nicomédie : inc. Ἄρτι Μαξιμιανοῦ δεύτερον ἔτος...

B.H.G., [2]823.

20. (Fol. 228 v_1-242 r_2.) ცხორებაჲ და მოქალაქობაჲ წმიდისა მამისა ჩუენისა მარკელლე არქიმანდრიტისა დაუძინებელთა მონასტრისაჲ : inc. მრავალ გზის განვიზრახჱვდ... Vie et conduite de notre saint père Marcellus, l'archimandrite du monastère τῶν Ἀκοιμήτων : inc. Ἔννοιά μοι πολλάκις γέγονε...

B.H.G., [2]1028.

21. (Fol. 242 v_1-253 v_2.) ცხორებაჲ და მოქალაქობაჲ ღირსისა მელანია ჰრომისაჲ : inc. იყო სამე ესე საქმე საკუთარ... Vie et conduite de la digne Mélania de Rome : inc. Ἦ ἄρα καὶ τοῦτο... (des. déf. —).

B.H.G., [2]1242.

Tsagareli, N° 63.

N° 3

Hagiographica. S. x fin (vers 980). Parchemin fin blanc assez épais. Écrit à Ouška (უშკა) pour Jean T'ornik[ios] (თორნიკ) par le scribe იოვანე ჩირაჲ Iované C'iray (f. 141 v_1). Encre noire. Écrit sur deux colonnes de 25 lignes en nuskhuri de grandeur moyenne, un peu incliné, du type Athonite moderé; le colophon est écrit en nuskhuri Athonite exagéré (f. 141 r_1-v_1). Dimensions de la page : 363 × 247mm; de l'écriture : 270 × 175mm. Cahiers de 8 feuilles signés de lettres capitales au milieu de la marge inférieure sur ff. 1r et 8v, de ა̄ = 1 jusqu'à ი̄ჱ = 18. 141 feuilles numérotées aux rectos au crayon bleu. Reliure de cuir brun sur planchettes, ornée de dessins linéaires, de bandes d'ornements conventiennels et de rosettes. Deux fermoirs : sur chaque couvercle une bande de plâtre adhésif.

Contient :

1. (Fol. 1 r_1-131 r_1.) ცხორებაჲ წმიდისა და ნეტარისა და მოძღურისა ყოვლისა სოფლისა და ვარსკულავისა მის განთიადისაჲ მამისა ჩუენისა იოვანე ოქროპირისაჲ კოსტანტინოპოლელ მამად მთავრისა (*sic*)... Vie du saint et bienheureux et docteur œcuménique, et l'étoile du matin, notre père Jean Chrysostome, patriarche de Constantinople : inc. ყოველთა მთხრობელთა მეელისა შჯულისათა... Πάντες οἱ παλαιοὶ ἱστοριογράφοι...

B.H.G., ³873.

2. (Fol. 131 v_1-141 r_1.) თქუმული კოზმან მეჭურჭლისაჲ აღმოყვანებისა თჳს ნაწილთა წმიდისა იოვანე ოქროპირისათა კომანითა ქალაქად სამეუფოდ კოსტანტინოპოლედ : გუაკურთხენ უფალო... Sermon de Cosmas le Skeuophylax sur la translation des reliques de saint Jean Chrysostome de Comana à la ville impériale de Constantinople. Bénis-nous, ô Seigneur! Inc. ჵ კრებულნო ქრისტეს მოყუარენო : O congrégations de ceux qui aiment Christ...

B.H.G., ²878.

Fol. 141 r_1/v_1. Colophon du manuscrit :

დიდ̄ბი მწ̄და სმ̄აი : რ̄ნ დირს მყოფ გლ̄ხკი ესე აღსრულებად საქმისა ამის კეთილისა რ̄ლისა თჳსცა წადიერ ვიყავ მსახურებისა თჳს ღ̄თივ დიდებულთა უფალთა და

წ̄თა მმ̄თასა პირველად იოვანე თორნიკ სინგელოზისა თ̄ს და ვარაზვაჩე იოვანეს თჳს და შვილთა მ̄თ თ̄ს ერთობით· ა̄დნინ ღ̄ნ და შეწ̄ყალენ წ̄ჲ ოქროპირი რ̄ლსა მსგავსნი არიან და აღვწერე წ̄ჲ ესე წიგნი ცხორებაჲ წ̄ისა იოვანე ოქროპირისაჲ. და ნაწილთა უკმოყვანებაჲ რ̄ლ კნინსა ბუნებასა ჩემსა შეეძლო არა დამიკლა და გავასრულა ნებითა ღ̄თის̄თა : და მადლითა წ̄ჲსა ოქროპისის̄თა ღ̄ნ უბედნიერენ თორნიკ სინგელოზსა და წ̄სა ოქროპირსა თ̄ნა დაუსაყდრენ. იოვანე თორნიკს და იოვანე ვარაზვაჩეს და შვილთა მ̄თთა ორთა ვე ცხორებ̄თა შეოხ ეყავ წ̄ო ოქროპირო დაიწერა წ̄ჲ ესე წიგნი ლავრასა შინა დიდებულსა ოშკს საყოფელსა წ̄ჲსა და დ̄ბლისა ნ̄თლის მცემელისასა წინამძღურობა წდ̄ისა მამისა საბაჲსსა ღ̄ნ ადიდენ და ცოდვანი შეუნდვენ : კელითა ჩემ გლახავისა საწყლობელისა იოვანე ჩირაჲსითა...

Gloire à toi, ô Trinité, qui m'as rendu digne, moi misérable, d'achever cette bonne œuvre, dont j'ai conçu le désir, pour le service des seigneurs glorifiés par Dieu et des saints pères, principalement pour Jean Thornik le Syncelle, pour Varazvače Jean, et pour leurs fils collectivement — que Dieu les glorifie et que saint Chrysostome, auquel ils sont semblables, les prenne en pitié! J'ai donc écrit ce saint livre (qui est) la Vie de saint Jean Chrysostome, et autant que ma chétive nature en avait le moyen, je n'ai pas omis la translation des reliques et j'ai terminé (le tout), par la volonté de Dieu et avec la grâce de saint Chrysostome. Que Dieu rende heureux Thornik le Syncelle et place son thrône à côté de saint Chrysostome! A Jean Thornik, et à Jean Varazvače et à leurs fils, sois propice dans les deux vies, ô saint Chrysostome! Ce saint livre fut copié à la laure illustre d'Oški, dans la résidence du saint et glorieux Baptiste, sous l'higouménat du saint père Sabbas, — que Dieu l'exalte et lui remette ses péchés! — de ma main à moi, misérable pécheur, Jean Čiraï...

Tsagareli, N° 52.

N° 4

Commentaire de saint Jean Chrysostome sur l'Evangile selon Matthieu et Jean, contenant aussi quelque peu de Marc et de Luc, dans la version de saint Euthyme : écrit à Athos en 1008. Parchemin blanc d'ivoire, assez épais, mais souple. Encre brune grisâtre; en-têtes en rouge pâle. Écrit sur deux colonnes de 30 lignes en nuskhuri grand incliné, un peu arrondi. Dimensions de la page : 368 × 291 mm. ; de l'écriture : 290 × 225 mm, avec un espace de 18 mm. entre les colonnes. Cahiers de 8 feuilles, signés de lettres capitales géorgiennes au milieu de la marge supérieure sur f. 1r et inférieure sur f. 8v ; une main postérieure a ajouté dans la marge inférieure sur f. 1r et 8v des lettres capitales grecques. Les signatures commencent avec ლ¯დ = 34 (la première feuille manque) et vont jusqu'à ჲ¯ე = 65 (inc. f. 259r). 263 feuillets numérotés au recto au crayon bleu. Reliure de cuir noir assez usée, ornée de dessins linéaires et de rosettes. Morceaux de cuir brun au dos : deux fermoirs.

Le texte commence (— def.) f. 1r, dans l'homélie (სწავლაჲ) 18 : სასყიდელი არა აქუს... des. f. 18 v_2. Fol. 18 v_2 სწავლაჲ ი¯თ : მჳრუჴსენელობისა თჳს და სულიერად დგომისა თჳს ეკლესიასა შინა : inc. აწ უკუე რავდენისა ტანჯველისა... Homélie 19 : contre la rancune (περὶ ἀμνησικακίας) et sur la tenue pieuse à l'église. Inc. Maintenant donc de tant de torture... La dernière homélie porte le numéro 45 : სწავლაჲ მ¯ე : ვითარმედ ქველის საქმე და ჭირვეულთა წყალობაჲ ქრისტეს მიიწევის : inc. და შეანდა მორწმუნეო... Que la charité et la bienfaisance envers ceux qui ont besoin reviennent au Christ : inc. Et toi aussi, ô croyant... Des. texte f. 262 v_2.

Colophon du manuscrit (f. 263r.) დაიწერა მეორე ესე წიგნი კელითა ჩ¯ნ ცოდვილისაჲთა ვე : არსენი იოვანე. და ოქროპირისაჲთა განმანათლებელისა [მა] მისა ეფთჳმეს ნამუშაკევთა...

და ჩ¯ნ უცბად მწერალთა : და სერაპიონ მმოსელისა თ¯ს ლოცვა ყავთ წ¯ნო ღ¯ისანო და რ¯ი დაგჳკლია შენდობა ყავთ ღ¯ისა თ¯ს. ხ¯ დაიწერა მთა წმიდას ათონას მონასტერსა წ¯თა მმ¯თა იოვ¯ნეს და ე¯ფთმსა საყოფელსა წ¯ისა ღ¯ის მშობ¯ლის¯სა : ქრ¯ნიკონი იყო : ს¯კჱ

Ce second livre des œuvres du père Euthyme l'illuminateur fut copié de notre main à nous, pécheurs, Arsène, Jean et Chrysostome (Ok'ropiri) des œuvres de l'illuminateur père Euthyme...

... Et pour nous, copistes maladroits, et pour Sérapion le relieur, faites une prière. ô saints de Dieu, et ce en quoi nous avons failli, pardonnez-le-nous, au nom de Dieu. Ceci fut écrit à la sainte montagne de l'Athos, au monastère des saints pères Jean et Euthyme, dans la résidence de la sainte Mère de Dieu. Fait en l'année du cycle pascal 228 (+ 780 = 1003).

Tsagareli, N° 66.

N° 5

Κλῖμαξ de saint Jean le Sinaïte dans la version de saint Euthyme. Écrit à l'Athos en 983 par საბაჲ Sabay. Parchemin fin, blanc, épais mais souple, de teinte ivoirée. Encre brune noirâtre, de bonne qualité : en-têtes et capitales en carmin. Écrit sur deux colonnes de 20 lignes en nuskhuri grand droit arrondi, du type d'Iškhan. Dimensions de la page : 374 × 242 mm; de l'écriture : 295 × 180 mm, avec un espace de 20 mm entre les colonnes. Cahiers de 8 feuilles, signés de lettres capitales au milieu de la marge supérieure sur f. 1 v et inférieure sur f. 8 v de ა‾ = 1 jusqu'à მ‾ა = 41. 325 feuilles non numérotées. Reliure de cuir brun sans ornementation ; au dos, à l'encre წმიდა იონეს კლემახი (*sic*). Deux fermoirs. Au troisième feuillet de garde, recto, mémoriaux : a) ვასილი ბერი გურული 1835, de Basile le gourien et moine ; b) მაკარი, de Macaire ; au verso, a) არხიმანდრიტი ანტონი, de l'archimandrite Antoine 1765; b) ილარიონ, d'Ilarion, c) ვენედიკტონ ბერი, du vieillard Benoît; f. 1 r, du précédent, a) ჩყ‾კგ = 1823.

Fol. 2v-3r : Préface de saint Euthyme : inc. ესე საცნაურ იყავნ... Que ceci soit connu...

1. (Fol. 3v-5r.) კიბჱ სათნოებათაჲ ცად აღმყვანებელი : თქუმული დანიელ მონაზონისა რაითელისაჲ წიგნისა ამის თჳს სულთა განმანათლებელისა რომელსა ეწოდების კიბჱ : inc. რომელთა ჳნებავს წიგნსა ამას ცხორებისასა.... L'escalier des vertus conduisant au ciel : Sermon de Daniel, le moine de Raithu, à propos de ce livre lequel illuminant les âmes, s'appelle escalier. Inc. Ceux qui veulent ce livre de la vie...

2. (Fol. 5v-$13v_1$.) ცხორებაჲ წმიდისა და ნეტარისა მამისა ჩუენისა იოვანე სინელ მამასახლისასა მოძღურებით განთქუ-მულისაჲ ჭეშმარიტად სანატრელისაჲ. რომელი ესე აღწერა დანიელ მონაზონმან რაითელმან : inc. საყუარელნო ძმანო

ვერ შესაძლებელ არს სიტყუაჲ ჩემი თქუმად... Vie de notre saint et bienheureux père Jean, l'higoumène de Sinaï, renommé pour sa doctrine et vraiment bienheureux. Elle fut écrite par Daniel, moine de Raithu : inc. O frêres bien-aimés, il m'est impossible de proférer une parole...

3. (Fol. $13v_2$-$15r_2$.) ეპისტოლჱ წმიდისა მამისა იოვანე რაითელ მამასახლისაჲ სანატრელისა იოვანეს მიმართ სინელ მამასახლისასა : inc. ღმრთივ სანატრელსა ანგელოზთა თანა სწორსა... Lettre du saint père, Jean, l'higoumène de Raithu au bienheureux Jean higoumène de Sinaï : inc. Au bienheureux de Dieu, l'égal des anges...

4. (Fol. $15r_2$-$17r_2$.) ეპისტოლჱ ნეტარისა და წმიდისა იოვანე სინელ მამასახლისისა იოვანეს მიმართ რაჲთელ მამასახლისისა რომლისა ზედა წერილ არს ესე ფიცარნი სულიერნი იოვანე იოვანეს ახარებს : inc. მიიწია ჩემდა პატიოსანი წიგნი შენი... Lettre du bienheureux et saint Jean higoumène de Sinaï à Jean higoumène de Raithu, sur laquelle furent inscrites : Ces tablettes spirituelles; Jean salue Jean : inc. Ta lettre honorable m'est arrivée...

5. (Fol. $17v_1$-$324v_1$.) სწავლანი წმიდისა და ნეტარისა მამისა ჩუენისა იოვანეს სინელ მამასახლისისა რომელნი მიუძღუანნა მამასა იოვანეს რაითელ მამასახლისსა : პირველი თავი გამოსლვისა თჳს სოფლით ქრისტე წარგჳმართე : inc. შეწევნითა სახიერითა და კაცთ მოყუარისა და მოწყალისა ღმისართ (sic!)... Enseignements de notre saint et bienheureux père Jean l'higoumène de Sinaï qu'il adressa au père Jean, higoumène de Raithu : Chapitre 1. Sur la fuite du monde. O Christ, dirige-nous! Inc. Par l'aide du Dieu bon, plein d'amour pour les hommes et de miséricorde...

Fol. $324v_2$ Colophon du scribe, dont je donne ici les parties importantes :

ესე წ̄ჲ წიგნი მე იოვანე სჳნკელმ̄ნ. დავწერე ბრძანებითა. წ̄დისა მამისა და მოძღურისა ჩემისა. იოვანესითა. და ეფთიმესითა. სასწავლელად და სარგებელად ს̄ლთა ჩ̄ნთა თჳს : ... დაიწერა ქყ̄ნსა საბერძნეთისასა : უდაბნოსა მთა წ̄დისასა : მეფობასა ბასილისსა. და კოსტანტისსა : პატრიაქობასა ნიკოლ-

ლაოს ხრუსოვერგისასა : დასაბამითგანთა წელთა : ჩ̄ : ფ̄ : ჟ̄ : ვ̄ ქრონიკონი იყო : ს̄ : გ̄ მე საბა ამისი უცბად მჩხრეკალი : გევედრები...

...Ce saint livre, moi Jean le syncelle, je l'ai écrit par ordre du saint père et mon maître Jean et d'Euthyme, pour l'enseignement et le profit de nos âmes...

...Il fut écrit au pays de Grèce, dans le désert (*sic*) de la sainte Montagne, sous le règne de Basile et de Constantin, Nikolaos Chrysovergés étant patriarche, en l'année de la création 6596, du cycle pascal, 203 (+ 780 = 1003). Moi Saba, le scribe maladroit de ce (livre), je vous implore...

TSAGARELI, N° 68.

N° 6

Extraits des œuvres de saint Jean Chrysostome. Papier vergé oriental, un peu lustré. S. XVII, à ce qu'il paraît. Encre noire, très corrosive, qui a rongé le papier : en-têtes en carmin foncé. Écrit sur deux colonnes de 33 lignes en nuskhuri arrondi régulier un peu serré. Dimensions de la page : 370 × 255^{mm}; de l'écriture : 275 × 165^{mm}, avec un espace de 18^{mm} entre les colonnes. Cahiers de 8 feuilles : signatures en lettres capitales au milieu de la marge supérieure sur f. 1 r et inférieure sur f. 8 v. 167 feuilles non numérotées. Reliure forte de cuir noir sur ais de bois sans aucune ornementation, mais avec un grand clou de laiton. Restes de fermoirs. Contient une série d'extraits (35 est le dernier numéro conservé) des œuvres de saint Jean Chrysostome : les titres en sont très longs et le texte est tellement endommagé qu'il est impossible de fixer l'étendue des morceaux. A en juger par les incipits, la collection doit être l'œuvre d'Éphrem Mc'iré. Il en existe quelques autres semblables, mais celle-ci est impossible à identifier.

TSAGARELI, N° 85.

N° 7

Hagiographica. Papier oriental de qualité moyenne, assez uni. Encre noire; en-têtes et lettres capitales en rouge pâle. Écrit sur deux colonnes de 32/33 lignes en nuskhuri grand, arrondi, incliné, coulant. Sans date : s. XIII, à ce qu'il paraît. Dimensions de la page : 360 × 225^{mm}; de l'écriture : 292 × 170^{mm}, avec un espace de 20^{mm} entre les colonnes. Cahiers de 8 feuilles, signés de lettres capitales au milieu de la marge supérieure sur f. 1 v et inférieure sur f. 8 v; (les signatures en haut sont entaillées) de ა̄ = 1 jusqu'à მ̄ა = 41 (au dernier 3 feuilles seulement).

338 feuilles numérotées à l'encre aux rectos au milieu de la marge supérieure. Reliure assez moderne de cuir vert du Nil, sur carton sans aucun ornement. Les titres dans ee manuscrit sont très longs; je les ai abrégés çà et là.

Contient : sur la feuille de garde verso notice du scribe, lequel ne se nomme pas. A la deuxième feuille (insérée plus tard) index lectionum.

1. (Fol. $1r_1$-$13v_1$.) Jean Damascène, Leçon sur la nativité de Notre-Seigneur Jésus-Christ : inc. რაჟამს ზაფხული მოიწიოს... Quand l'été arrivera... (traduit par saint Georges l'Athonite).

2. (Fol. $13v_1$-$20r_1$.) Amphilochius d'Iconium, sur la très sainte Vierge Marie : inc. მრავალთა უკჳრს ქალწულებაჲ დედაკაცთა... La virginité de beaucoup de femmes étonne...

3. (Fol. $20r_1$-$26v_1$.) Fév. 11. Passion de saint Blaise (ბლასი), évêque de Sébaste : inc. დიდმან ამან დიდებულმან მღდელ-<თ>მოწამემან... Ce grand (et) glorieux prêtre martyr...

4. (Fol. $26v_1$-$41r_1$.) ცხორებაჲ წმიდისა მამისა ჩუენისა <მარ>ტინიანესი : inc. გაუწყო ძმანო საყუარელნო ცხორებაჲ <მარ>ტინიანი მოღუაწისაჲ... Vie de notre saint père Martinianus : inc. Je vous raconterai, ô frères bien-aimés, la vie de Martinianus l'ascète...

5. (Fol. $41r_1$-$60r_2$.) Fév. 26. ცხორებაჲ და მოქალაქობაჲ წმიდისა და ღმერთ-შემოსილისა მამისა ჩუენისა ტიმოთე საკჳრველთ-მოქმედისა : inc. დიდისა და განთქუმულისა საკჳრველელებათა შინა ტიმოთეს მამული იყო... Vie et conduite de notre saint et théophore père Timothée le thaumaturge : inc. La patrie de saint Timothée, le grand et renommé en miracles, fut...

6. (Fol. $60r_2$-$109r_2$.) სასწაულნი და საკჳრველთ-მოქმედისა ტიმოთესნი : inc. კაცი ვინ მე იყო... Miracles (*sic*) du thaumaturge Timothée : inc. Il y eut un certain homme...

7. (Fol. $109r_2$-$114r_1$.) Mars 26. ცხორებაჲ წმიდისა და ნეტარისა მამისა ჩუენისა ალექსი კაცისა ღმრთისაჲ : inc. კაცი ვინ მე იყო კეთილად მორწმუნე... Vie de notre saint et bienheureux père Alexis l'homme de Dieu : inc. Il y eut un certain homme orthodoxe...

B.H.G., [2]51.

8. (Fol. $114r_1$-$124r_1$.) Histoire à propos des saintes icones : inc. მეფესა თეოფილეს... Le roi Théophile...

9. (Fol. $124r_1$-$137r_1$.) Sur le miracle au siège de Constantinople sous l'empereur Héraclius : inc. მრავალ არიან უკუჱ და უაღრჱს მითხრობისა მადლნი... Nombreux sont au fait et encore plus les grâces de l'histoire... Éd. M. G. Džanašvili, Сборникъ матеріаловъ для описанія мѣстностей и племенъ Кавказа, t. XXVII (1900), pp. 8-60.

10. (Fol. $137r_2$-$148r_1$.) Saint Épiphane de Chypre, sur l'ensevelissement de Notre-Seigneur, etc. : inc. რაჲ არს ესე საიდუმლოჲ... Quel est ce mystère...

11. (Fol. $148r_1$-$154v_2$.) Joseph d'Arimathie, sur la construction de l'église à Lydda : inc. მეათცხრამეტესა წელსა მეფობისა ტიბერის კეისრისა... Au dix-neuvième année du règne de Tibérius César... Éd. N. Marr, Тексты и разысканія по армяно-грузинской филологіи t. II, Saint-Pétersbourg 1900.

12. (Fol. $154v_2$-$160v_2$.) Saint Cyrille patriarche d'Alexandrie, sur la bienheureuse Vierge Marie aux pères du concile d'Éphèse : inc. ბრწყინვალე არს დღეს სიტყუაჲ ჩუენი... Brillante est aujourd'hui notre parole...

B. H. G., [2]1151.

13. (Fol. $160v_1$-$228r_2$.) წამებაჲ წმიდათა სამთა ყრმათა ალფიოს ფილადელფოს და კჳრინესა : inc. უფლისა და ღმრთისა და მაცხოვრისა ჩუენისა იესუ ქრისტეს... Passion des trois jeunes gens Alphios, Philadelph(i)os et Kyrinos : inc. Ἡ μὲν τοῦ κυρίου τοῦ Θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ...

B. H. G., [2]57.

14. (Fol. $228r_2$-$233r_1$.) Saint Denis l'Aréopagite, Lettre à Timothée : inc. გიკითხავ სულიერსა მოწაფესა... Je salue le disciple spirituel...

15. (Fol. $233r_1$-$242v_2$.) Juill. 13. თქუმული წმიდისა და ნეტარისა მამისა ჩუენისა კოსტანტინე ტიოელ ეპისკოპოსისაჲ პოვნისა თჳს ნაწილთა ყოვლად ქებულისა მოწამისა ევფემიაჲსთა, რომელი აღწერა ბრძანებითა გიორგი ამასტრიელ ეპისკოპოსისაჲთა : inc. მოვალ და მომაქუს ბრძანებული ჩემდა შენ მიერ... Sermon de notre saint et bienheureux père

Constantin, évêque de Tios, à propos de la trouvaille des reliques de la toute louée martyre Euphémia, qu'il a écrit sur l'ordre de George, évêque d'Amastris : inc. Ἥκω τὸ ἐπίταγμα φέρων...

B.H.G., ^{2}621.

16. (Fol. 212 v_2-253 r_2.) Juill. 19. ცხორებაჲ და მოქალაქებაჲ წმიდისა და ნეტარისა მამისა ჩუენისა ბარლაამ მოღუაწისაჲ რომელი იყო მთასა კავკასსა : inc. ბრწყინვალე მარადის და ზეცისამოქალაქობას წმიდისა და ნეტარისა ბარლაამისსა... Vie et carrière de notre saint et bienheureux père Barlaam l'ascète, lequel était au Mont Caucase : inc. Brillant toujours et dans la politie du ciel le saint et bienheureux Barlaam... Éd. Н. Марръ, Записки восточнаго Отдѣленія Русс. Археол. Общества, 13 (1900), pp. 109-144.

17. (Fol. 253 v_1-277 v_1.) Juill. 21. ცხორებაჲ და განგებაჲ ამბა სჳმეონისი რომელსა ეწოდა ღმრთისა თჳს სულელ : აღწერა ლეონტიოს ეპისკოპოსმან ნიკოპოლელმან რომელ არს კჳპრისაჲ : inc. შეჰგავს მათა რომელნი დადგინებულ არიან... Vie et carrière d'Amba Syméon, appelé l'insensé pour Dieu (σαλός) : elle fut écrite par Leontios, l'évêque de Nicopolis, laquelle est en Chypre : inc. Il convient à ceux qui sont constitués...

B.H.G., ^{2}1677.

18. (Fol. 277 v_1-294 r_1.) Juill. 13. ცხორებაჲ და მოქალაქობაჲ წმიდისა მამისა ჩუენისა პეტრე ათონელისაჲ და უწყებაჲ დიდისა მის მოღუაწებისა მისისაჲ : inc. წმიდათა ცხორებასა და მათსა მარადის ღმრთისა მოქალაქობასა აღწერით დატევე-ბაჲ... Vie et conduite de notre saint père Pierre l'Athonite, et relation de sa grande ascèse : inc. Τὸ τοὺς τῶν ἁγίων βίους καὶ τὴν αὐτῶν θεοφιλῆ πολιτείαν...

B.H.G., ^{2}1505.

19. (Fol. 294 r_1-304 v_2.) Saint André de Crète, ამაოებისა თჳს კაცთობრივთა საქმეთა და შესუჱნებულთა თჳს : inc. ჭეშმარი-ტად არა რაჲ არს კაცთობრივთა საქმეთა გან... Sur la vanité des affaires humaines et sur (ceux qui sont) endormis : inc. En vérité il n'y a rien des choses humaines...

20. (Fol. 305 r_1-309 v_2.) Saint Jean Chrysostome, sur Pâques :

inc. მაცხოვრისა ჩუენისა ღმრთივ შუენიერი... Notre Sauveur divinement beau...

21. (Fol. 310r_1-323v_2.) Georges, archevêque de Nicomédie, sur la Croix : inc. მაღალსა და აღმატებულსა სახილველსა აღიწია ქადაგებაჲ იგი სახარებისაჲ... Sur un haut et sublime théâtre, la prédication de l'Évangile est arrivée...

22. (Fol. 329r_1-v_2.) Saint Jean Chrysostome, sur Pâques : inc. რომელნი ხართ ქრისტეს მოყუარენი... Vous qui êtes pieux...

23. (Fol. 325r_1-338v_2.) (déf. —). წამებაჲ წმიდისა და ყოვლად ქებულისა დედაკაცისაჲ ბასაჲსი და სანატრელთა ძეთა მისთაჲ თეოგნიოჲსი და აღაპისი და ისტოსი : inc. მაქსიმიანე მეფემან განსცა ბოროტი ბრძანებაჲ... Passion de la sainte et très louable femme Bassa et de ses bienheureux fils Theognios, Agapios et Iustos : inc. Maximien le roi publia un ordre mauvais...

Le ms. est mutilé à la fin : une feuille semble manquer.

Tsagareli, n° 63.

N° 8

Hagiographica. Parchemin fin et blanc d'épaisseur moyenne. S. x fin. Encre brune à la sépia, dont la teinte varie un peu : en-têtes en capitales rouges. Écrit sur deux colonnes de 30 lignes en nuskhuri assez grand, incliné et angulaire, mais non du type Athonite. Dimensions de la page : 340 × 247 mm; de l'écriture : 252 × 190 mm, avec un espace de 20 mm entre les colonnes. Cahiers de 8 feuilles signés de lettres capitales au milieu de la marge supérieure sur f. 1 r et inférieure sur f. 8 v, de ა̄ = 1 (dont il ne reste que 4 feuilles) jusqu'à მ̄ჱ = 48. 383 feuilles, numérotées au crayon bleu aux rectos dans la marge inférieure. Reliure de cuir orange rougeâtre sur carton sans ornements, sauf pour une rame carrée de lignes droites. Deux courroies avec des chevilles (le manuscrit fut relié en 1898 par le moine მაკარი Macaire f. 383 v). Une série de mémoriaux que je cite plus bas. Longue description dans N. Marr, Агіографическіе матеріалы, pp. 47-72. Lui-même a édité les textes 1-9 dans la *Patrologia Orientalis*, t. XIX, f. 5, pp. 653-74.

Contient :

Fol. 1 v-2 r. Index des vies contenues dans le manuscrit :

fol. 2r, long mémorial en mkhedruli en encre grise : un tiers de la feuille découpée (en bas).

1. (Fol. 3r₁.) Acéphale (lacune de 4 feuilles : vie de saint Étienne). Inc. ვიხილენ ეტლნი ცეცხლისანი...

2. (Fol. 3r₁-9r₁.) ბ̄ პოვნაჲ ნაწილთაჲ წმიდისა სტეფანესთა პირველ-დიაკონისა და პირველ-მოწამისაჲ : inc. რომელნი ხართ ქალაქთა შინა და დაბნებსა წმიდანი... Invention des reliques de saint Étienne, premier diacre et premier martyr : inc. Vous saints qui êtes dans les villes et dans les villages...

3. (Fol. 9r₁-17r₂.) გ̄ მიცვალებაჲ ნაწილთა წმიდისა სტეფა-ნჱსთაჲ პირველ-დიაკონისა და პირველ-მოწამისათაჲ იჱრუსა-ლემით კოსტანტინეპოლის : inc. ალექსანდრე სეფეწულმან აღაშჱნა სამარტჳროჲ... Translation des reliques de saint Étienne, premier diacre et premier martyr, de Jérusalem à Constantinople : inc. Alexandre le fils du prince construisit une chapelle...

4. (Fol. 17r₂-21v₁.) დ̄ თქუმული წმიდისა გრიგოლი ხუცისა ანტიოქელისაჲ წმიდისა პირველ-მოწამისა სტეფანჱს თჳს : inc. საჴსენებელი კეთილი ჩუენ თანა გჳც საყუარელნო... Sermon de Grégoire prêtre d'Antioche sur saint Étienne, le premier martyr : inc. Nous avons une belle commémoration, ô bien-aimées...

5. (Fol. 21v₁-24r₁.) თქუმული წმიდისა გრიგოლ ხუცისაჲ ვე : ქებაჲ პირველ-მოწამისა წმიდისა სტეფანჱსი : inc. ბრწყინვა-ლედ თქუენდა ძმანო აწინდელი შევჰრაცხო დღესასწაული... Sermon du même Grégoire le prêtre, louange du premier martyr saint Étienne : inc. J'estime la présente fête brillante pour vous, ô frères...

6. (Fol. 25r₁-29r₁.) ვ̄ ქებაჲ წმიდისა სტეფანჱსი პირველ-დიაკონისა და პირველ-მოწამისაჲ : inc. საყუარელნო დღეს მადლთა მათ და ნიჭთა... Louange de saint Étienne premier diacre et premier martyr : inc. O bien-aimés, aujourd'hui les grâces et les dons...

7. (Fol. 29r₁-33v₂.) ზ̄ ჴსენებაჲ წმიდათა მოციქულთაჲ პეტრჱსი და პავლჱსი ჰრომის შინა უწინარჱს რვისა დღისა ვარდობისა : წამებაჲ პეტრჱსი : inc. ხოლო ნეტარი პეტრჱ

ჰრომეს შინა... Mémoire des saints apôtres Pierre et Paul à Rome, huit jours avant le jour des Rosailles : Passion de Pierre : inc. Le bienheureux Pierre à Rome...

8. (Fol. $33 v_2$-$36 r_2$.) წამებაჲ წმიდისა პავლჱ მოციქულისაჲ ჰრომს შინა : inc. მოელოდა ჰრომს შინა პავლჱს... Passion du saint apôtre Paul à Rome : inc. Paul attendait à Rome...

9. (Fol. $36 v_1$-$51 r_2$.) თ̄ წამებაჲ წმიდათა და ყოვლად ქებულთა მოციქულთაჲ პეტრჱსი და პავლჱსი ჰრომს შინა ნერონის მიერ კეისრისა : inc. და იყო რაჟამს მოვიდა პავლჱ ღადუმელით ჭალაკით... Passion des saints et tout louables apôtres Pierre et Paul à Rome aux mains de Néron César : inc. Et il arriva quand Paul vint de l'île de Gado-Melita...

10. (Fol. $51 r_2$-$57 v_1$.) ი̄ ცხოვრებაჲ წმიდისა დიონოსისი ეპისკოპოსისაჲ რომელი იყო ძჱ სოკრატისი მთავარი ათე-ნელთაჲ რომელსა ეწოდა ქალაქი ბრძენთაჲ : inc. გჳთხრობდა თავისა თჳსისა თჳს ნეტარი დიონოსიოს და თქუა... Vie de saint Dionysios l'évêque, qui fut le fils de Socrate le prince des habitants d'Athènes, qu'on appela la ville des sages : inc. Le bienheureux Dionysios nous raconte à propos de lui-même et dit...

Édité et traduit dans *Analecta Bollandiana*, t. XXXIX (1921), p. 277-313.

11. (Fol. $57 v_1$-$64 r_1$.) ია̄ ებისტოლჱ დიონოსიოჲსი ბრძენთ-მთავრისაჲ და ათენელთა ეპისკოპოსისაჲ რომელი მიუწერა ტიმოთეს საყუარელსა თჳსსა და მოწაფესა მოძღურისა პავლჱსსა : inc. გიკითხავ საღმრთოსა მოწაფესა და შვილსა სულიერსა... Épitre de Dionysios le chef des sages et évêque des Athéniens, écrivant à Timothée son bien-aimé et le disciple de son maître Paul : inc. Je salue le divin disciple et le fils spirituel...

12. (Fol. $64 r_1$-$65 v_2$.) იბ̄ წამებაჲ წმიდისა იაკობ მოციქუ-ლისა ძისა ზებედჱსი და ძმისა იოვანე მახარებელისაჲ : inc. შემდგომად აღდგომისა უფლისა ჩუენისა იესუ ქრისტჱსა... Passion de saint Jacques, fils de Zébédée et frère de saint Jean l'Évangéliste : inc. Après l'ascension de Notre-Seigneur Jésus-Christ...

13. (Fol. $65 v_2$-$70 v_2$.) იგ̄ წამებაჲ წმიდისა და კეთილად

მძლისა ბასილი ჰემესელ ეპისკოპოსისაჲ : inc. მეფობასა ნომე-რიანოსისა ქალაქსა ზედა ანტიოქიასა... Passion du saint et victorieux Basile évêque d'Émèse : inc. Au règne de Numérien sur la ville d'Antioche...

Édité par K. S. Kékélidze, *Monumenta hagiographica georgica,* pp. 5-10.

14. (Fol. $70v_2$-$92r_2$.) Passion de saint Haboy : *a*) Lettre de Samoël le Katʿalikos de la Géorgie à Iované Sabinisdze et réponse du dernier; *b*) წამებაჲ წმიდისა მოწამისა ჰაბოჲსი რომელი იწამა ქართლ შინსა <აღწერილი> ბრძანებითა ქრისტჱს მიერ სამუელ ქართლისა კათალიკოზისაჲთა : inc. საყუარელნო მამისანო და მონანო ქრისტჱს ძისა ღმრთისანო გხედავ თქუენ... Passion du saint martyre Haboy, qui fut martyrisé en Géorgie, écrit par ordre de Samouel le Katʿalikos de la Géorgie : inc. O bien aimés du père et serviteurs de Christ fils de Dieu, je vous regarde...

Ce texte est divisé en quatre chapitres, dont chacun porte un numéro special (იდ̄-იზ : 14-17). Éd. Sabinin; საქართველოს სამოთხე, pp. 333-50; éd. E. K. à Tiflis, 1899; extrait (lettre du catholicos Samuel) Marr., *loc. cit.,* pp. 52-53.

15. (Fol. $92r_2$-$102v_2$.) იჱ̄ ცხოვრებაჲ წმიდათა და ნეტართა მამათაჲ რომელნი მოისრნეს მთასა წმიდასა სინასა და რაჲთს (sic) რომელი აღწერა წმიდამან ამონიოს : inc. გულისხმა ყავთ მორწმუნენო წმიდისა სამებისანო... Vie des saints et bienheureux pères qui furent massacrés au mont saint de Sinaï et à Raithu, laquelle fut écrite par saint Ammonios : inc. Comprenez, croyants à la sainte Trinité...

Édité par K. S. Kékélidze, *Monumenta hagiographica georgica,* pp. 25-44.

16. (Fol. $103r_1$-$107r_1$.) ით̄ წამებაჲ წმიდისა ბაბილაჲსი და სამთა ყრმათა მოწაფეთა მისთაჲ : inc. იყო სამ გზის სანა-ტრელი ბაბილა ეპისკოპოსი... Passion du saint Babylas et des trois garçons ses élèves : inc. Ce trois fois saint Babylas fut l'évêque...

17. (Fol. $107r_1$-$115v_1$.) კ̄ ცხოვრებაჲ და წამებაჲ წმიდისა ანტონი რავახისაჲ. რომელი იგი ჰმონებდა მჯულსა ისმაიტელ-

თასა და მერმე იქმნა ქრისტეს მოწამე კეთილითა აღსაარებითა და მართლითა სარწმუნოებითა : inc. კურთხეულ არს უფალი იესუ ქრისტჱ ღმერთი ჩემი რომელმან მაუწყა მე გზაჲ იგი ჭეშმარიტებისაჲ... Vie et passion de saint Antoine Ravakh, lequel obéissait à la loi des Ismaëlites et après devint martyr de Christ par belle confession et vraie croyance : inc. Béni est Notre-Seigneur Jésus-Christ notre Dieu, qui me fit savoir la voie de la vérité...

Éd. I. Kipšidze, Христіанскій Востокъ, II (1914), pp. 54-104.

18. (Fol. $115v_1$-$121v_2$.) კა̄ წამებაჲ წმიდათა მოწამეთაჲ სპევსიპჱსი ელასიპჱსი და მელასიპჱსი : inc. სოფელსა კაბადუკელთასა ჟამსა მას უშჯულოებისასა... Passion des saints martyrs Speusippos, Elasippos et Melasippos : inc. Au pays des Cappadociens au temps de l'impiété...

Éd. H. Марръ. Acta iberica sanctorum tergeminorum martyrum Speusippi, Eleusippi, Melasippi. Зап. Вост. Отдѣл., t. XVII (1906), pp. 285-344.

19. (Fol. $121v_2$-$128v_1$.) კბ̄ წამებაჲ წმიდისა ტიმოთჱსი და ცოლისა მისისა მავრაჲსი : inc. და იყო ჟამთა მათ დევნისათა ეძიებდეს ყოველთა ქრისტეანეთა... Passion de saint Timothée et de sa femme Maura : inc. Et il advint pendant la persécution, que tous les chrétiens cherchaient...

20. (Fol. $128v_1$-$131v_1$.) კგ̄ წამებაჲ წმიდისა ტიმოთე მოწაფისა მის წმიდისა პავლჱ მოციქულისაჲ და პირველისა ეპისკოპოსისა ეფესელთა ეკლესიასა : inc. გულის ხმა ვყავთ და გუეუწყა ვითარმედ სახენი მრავალნი... Passion de saint Timothée, disciple de saint Paul l'Apôtre et le premier évêque de l'église d'Éphèse : inc. Nous comprîmes et entendîmes que beaucoup d'aspects...

21. (Fol. $131v_1$-$139r_2$.) კდ̄ წამებაჲ წმიდათა მოწამეთაჲ კჳროსისი და იოვანესი და მათ თანა სამთა წმიდათა ქალწულთაჲ და დედისა მათისაჲ : აღწერა ლეონტიოს ხუცეს მონაზონმან : inc. და იყო რაჟამს იგი დაეთესა სიტყუაჲ... Passion des saints martyrs Cyrus et Jean et avec eux des trois saintes vierges et de leur mère; écrite par Leontios, prêtre et moine : inc. Et il arriva quand la parole fut semée...

22. (Fol. $140r_1$-$145v_2$.) კე̄ წამებაჲ წმიდისა მოწამისა ბოაჲსი ქუეყანასა ბორგილთასა ქალაქსა იარაპოლისასა : inc. იყო წმიდაჲ ესე ნეტარი ბოა კაცი მართალი... Passion du saint martyr Boay au pays des Borgi dans la ville d'Hiérapolis : inc. Ce saint bienheureux Boa fut un homme juste...

23. (Fol. $145v_2$-$152v_2$.) კვ̄ წამებაჲ წმიდისა ევსიგნიოსისი : inc. უფლებასა არბიტიონისსა და ლულიანჩსსა მოკუდა კოსტანტინოს კეისარი... Passion de saint Eusignios : inc. Pendant le gouvernement d'Arbitio et de Lulianos mourut le césar Constantin...

24. (Fol. $152v_2$-$159r_2$.) კზ̄ წამებაჲ წმიდისა ივლიანე ემეწე-ლისა მკურნალისაჲ : inc. და იყო მეფობასა ნომერიანოზისა უღმრთოჲსა... Passion de saint Julianos le médecin d'Émèse : inc. Et il advint sous le règne de Numérien l'impieux...

Éd. Kékélidze, *Monumenta hagiographica georgica*, pp. 118-24.

25. (Fol. $159v_1$-$161r_1$.) კჱ̄ საჴსენებელი წმიდისა და ღუაწლით შემოსილისა თევდორესი ევქაიტელ ახლად სტრატიოტად მოყვანებულისაჲ. ცხორებაჲ და სიმჴნჱ მისი : inc. მათ ჟამთა ოდეს მოიწია წმიდაჲ მოციქული ანდრია... Commémoration du saint et athlophore Théodore d'Euchaïta le conscrit : Sa vie et ses exploits : inc. Au temps que le saint apôtre André arriva...

Éd. Khakhanov, *l. c.*, pp. 1-9.

26. (Fol. $161r_1$-$166r_1$.) კთ̄ წამებაჲ წმიდისა თევდოჱსი : inc. მაქსიმოს და მაქსიმიანე... Passion de saint Théodore : inc. Maximus et Maximianus...

27. (Fol. $166r_1$-$173r_1$.) ლ̄ საჴსენებელი წმიდისა ევფრო-სინჱსი. ცხორებაჲ და სიმჴნჱ მისი : inc. იყო ვინ ნე ალექსან-დრიას კაცი აზნაური... Commémoration de sainte Euphrosyne : Sa vie et ses exploits : inc. Il y avait à Alexandrie un certain homme noble...

28. (Fol. $173r_2$-$175r_2$.) ლა̄ წამებაჲ ყრმათა წმიდათა რიცხვით ცხრა რომელნი იყვნეს სულითა ძმანი ნათლის ღებისა გან ემბაზისა არამედ იშვნეს თითოეულნი დედისა გან თჳსისა : inc. იყო ხუცესი ერთი... Passion des saints garçons neuf en

nombre, qui étaient par l'esprit frères par les fonts baptismaux, mais naquirent chacun de sa mère : inc. Il y avait un pays...

Éd. N. Marr, Тексты и разысканія по армяно-грузинской филологіи, t. V, 1903, pp. 53-61.

29. (Fol. 175 r_2-178 r_2.) ლბ̄ წამებაჲ წმიდისა დავითისი დვინსა შინა : inc. აწ უკუე ვიწყოთ და მიგითხრათ... Passion de saint Davit' à Dvin : inc. Maintenant nous commencerons et nous raconterons...

B.H.O., 246.

30. (Fol. 178 r_1-180 v_1.) ლგ̄ მარტჳლობაჲ წმიდისა იულიანჱსი : inc. თქუა მარკიანე იულიანეს რომლისა მესმის... Martyre de saint Julianus : inc. Marcien dit : Julianus lequel j'entends...

31. (Fol. 180 v_1-186 v_2.) ლდ̄ წამებაჲ წმიდათა ორმეოცთაჲ რომელნი სებასტია ქალაქსა შინა იწამნეს : სახელები მათი ესე არს... : inc. ჟამთა მათ ნიკიკის მეფისათა იყო დევნულებაჲ დიდი... Passion des quarante saints, qui furent martyrisés dans la ville de Sebastia ; leurs noms sont... : inc. Au temps du roi Nikikis (*sic*) il y avait une grande persécution...

32. (Fol. 187 v_1-194 v_2.) ლე̄ თქუმული ნეტარისა მამისა ჩუენისაჲ ბასილი მთავარ ეპისკოპოსისაჲ კესარია კაბადუკელისაჲ წმიდათა ორმეოცთა თჳს ქებაჲ. რომელნი სებასტია ქალაქსა იწამნეს : inc. მარტჳლთა ჴსენებითა ვინ მე განძღეს... Sermon de notre bienheureux père Basile l'archevèque de Césarée en Cappadoce. Louange des quarante qui furent martyrisés dans la ville de Sebastia : inc. Qui se rassasiera des louanges des martyrs...

33. (Fol. 194 v_2-223 r_2.) ლვ̄ წამებაჲ წმიდისა ფელეკტემონისი : inc. ჟამთა მათ დევნულებისათა რაჟამს ეშმაკი... Passion du saint Philektémon : inc. Au temps de la persécution quand le diable...

34. (Fol. 223 r_2-231 r_2.) ლზ̄ წამებაჲ წმიდისა მიქაელისი რომელი იყო ლავრასა წმიდისა მამისა ჩუენისა საბაჲსსა : inc. გჳთხრობდა ამბა ბასილი... Passion de saint Mik'ael qui fuit à la laure de notre saint père Saba : inc. L'amba Basile le prêtre nous racontait...

Éd. K. Kékélidze, *Monumenta hagiographica georgica*, pp. 165-173.

35. (Fol. 231 v_1-233 v_1.) ლჱ̄ წამებაჲ წმიდისა ვარდანისი და ძმათა მისთა უმაჱკისი ვაჰანისი საჰაკისი სომეხთა პატრიკისა და მათ თანა ასოც და ჩჳდმეტთა და სხუათა რომელნი მოისრნეს დიდსა მას წყობასა ეზდაგერდის მიერ უშჯულოჲსა მეფისა და რომელნი სხუათაცა ადგილთა ბრძოლითა მოისრნეს სარწმუნოებისა თჳს იესუ ქრისტესა : წამებაჲ წმიდისა ვარდანისი და სხუათა ნახარართა და მალთა სომხეთისათა კს̄ნ : inc. დიდ არს სიყუარული ღმრთისაჲ... Passion de saint Vardan et de ses frères Umaëk (= Hamaïak) Vahan, de Sahak (Isaac) patrice (patriarche?) d'Arménie, de leurs 137 compagnons, de ceux qui en outre furent tués dans une grande bataille par Isdegerde le roi impie, et (de) ceux qui sont tombés dans des combats livrés ailleurs encore pour la foi de J.-C. Passion de S. Vardan et des autres nakharars et des forces de l'Arménie. Κύριε ἐλεισῆσον : inc. Grand est l'amour de Dieu...

Éd. Khakhanov, Матер. по грузинск. аг., pp. 70-72.

36. (Fol. 233 v_1-237 v_1.) ლთ̄ წამებაჲ წმიდისა ატომისი და შვილისა მისისა და მოყუასთა მისთაჲ : inc. დღეთა ეზდაგერდ უშჯულოჲსა... Passion de saint Atom et de son fils et de ses compagnons : inc. Au temps de Yezdegerd l'impie...

B.H.O., 119.

37. (Fol. 237 r_1-247 v_1.) მ̄ წამებაჲ წმიდათა მოწამეთა მესუკავეთაჲ : inc. ვეკრძალნეთ უკუე ძმანო კეთილად... Passion des saints martyrs de Mesukav : inc. Nous nous sommes bornés, ô frères...

Voir : Khakhanov, Матеріалы, pp. 10-24 : Sukhias (Hesychius) et ses compagnons...

B.H.O., 709.

38. (Fol. 247 v_1-249 r_1.) მა̄ წამებაჲ წმიდისა შუშანიკისი წმიდისა ვარდანის ასულისა რომელი იყო ასულის წული წმიდისა საჰაკისი. ესე წმიდაჲ შუშანიკ იწამა ქართლს ქმრისა გან თჳსისა. რომელი იყო ანთჳპატოსი და წინამძღუარი ქართლისა : inc. წმიდანო და ნეტარნო ვინ მე... Passion de sainte Šušanik, la fille de saint Vardan, laquelle était la petite

fille de saint Sahak : Cette sainte Šušanik fut martyrisée en K'art'li par son mari, lequel était proconsul et gouverneur de K'art'li : inc. Quelques-uns des saints et bienheureux...

Éd. Sabinin; éd. Gorgadze, K'ut'ais, 1917.

39. (Fol. 249 r_1-250 v_2.) მბ̄ აღსრულებაჲ წმიდისა საჰაკისი პართევისაჲ ძისა დიდისა ნერსესი რომელი იყო მეექუსე ნათესავი წმიდისა გრიგოლისი : inc. რამეთუ პირველ წესისა ებრ მამათაჲსა... Fin du saint Sahak Part'evi, fils du grand Nerses, lequel fut la sixième génération du grand Grégoire : inc. Car auparavant selon l'habitude des pères ..

Nerses; cf. *B.H.O.*, 759.

40. (Fol. 250 v_2-257 r_1.) მგ̄ წამებაჲ წმიდისა იზიდბოზიდისი მეფობასა ხვასროჲსასა ძისა კავადისა მეფეთა სპარსთაჲსა : inc. უფროჲს განბრწყინდებოდა და განძლიერდებოდა სარწმუნოებაჲ ქრისტეანეთაჲ... Passion du saint Izidbozid au règne de Khvasroy fils du Kavad les rois des Perses : inc. La foi des chrétiens brillait plus et devenait forte...

Éd. Khakhanov, *l. c.*, pp. 57-60; cf. Acta SS. nov., t. IV, pp. 191-216.

41. (Fol. 257 r_1-259 r_2.) მდ̄ წამებაჲ წმიდათა მღდელთ-მომღუართა სომხეთისათა არისტაკესი ორთანესი ოსიკისი გრიგორისი დანიელისი : inc. და ესმა ვიეთ გან მე მეფეთა ტრდატს... Passion des saints archiprêtres de l'Arménie Aristakes, Ort'anes, Osik, Grigor, Daniel : inc. Et Trdat entendit de certains rois...

Éd. Khakhanov, Матеріалы по грузинск. агіол., pp. 51-57.

42. (Fol. 259 r_2-267 v_2.) მე̄ წამებაჲ წმიდისა და დიდებულისა მოწამისა გიორგისი : inc. რაჟამს იგი დაეპყრა კერპთ-მსახურებასა ეშმაკისასა ყოველი სოფელი... Passion du saint et glorieux martyr George : inc. Quand l'idolâtrie du diable saisit chaque pays...

43. (Fol. 267 v_2-271 r_1.) მვ̄ საკითხავი თქუმული ნეტარისა თეოდოლა (sic) ხუცისაჲ ქებაჲ შესხმისაჲ წმიდისა გიორგისი : inc. მოვედით საყუარელნო ღმრთისანო... Leçon du bienheureux Théodule le prêtre : panégyrique de saint Georges : inc. Venez, bien-aimés de Dieu...

44. (Fol. 271 r_1-272 v_2.) მზ¯ წამებაჲ წმიდისა ლონგინოზ ასისთავისაჲ : inc. და იყო დღეთა უფლისა ჩუენისა იესუ ქრისტჱსთა... Passion de saint Longinos le centurion : inc. Et il advint au temps de Notre-Seigneur Jésus-Christ...

Éd. Kékélidze, *Monumenta hagiographica georgica*, pp. 188-192.

45. (Fol. 275 v_2-279 v_2.) მჱ¯ წამებაჲ მარკოზ მახარებელისაჲ ალექსანდრია ქალაქსა შინა : inc. წელსა ოცდა მეათხუთმეტესა შემდგომად ვნებისა მაცხოვრისა... Passion de saint Marc l'évangéliste dans la ville d'Alexandrie : inc. En la trente-cinquième année après la passion du Seigneur...

46. (Fol. 279 v_1-293 r_2.) მთ¯ წამებაჲ წმიდისა რომანოზ ახლისა მოწამისაჲ. რომელი იწამა მეფობასა ემმაკთმსახურისა მეფისა მაჰდისსა; რომელი აღწერა ნეტარმან სტეფანე დამასკელმან : რომელი იყო ერთი მამათაგანი ლავრისა წმიდისა მამისა ჩუენისა საბაჲსსა : inc. წელთა კოსტანტინე მეფისა უმჯულოჲსათა... Passion de saint Romanos le néo-martyr, qui fut martyrisé sous le règne de l'impie roi Mahdi, laquelle fut écrite par Étienne de Damas, qui fut un des moines en la laure de notre saint père Saba : inc. Aux années de l'impie roi Constantin...

Éd. Khakhanov, Матеріалы, pp. 25-46; Peeters, *Anal. Boll.*, XXX (1911), 393-427.

47. (Fol. 293 r_2-294 v_2.) ნ¯ წამებაჲ წმიდისა დედოფლისა საგდუხტისი : inc. წმიდაჲ საინდუხტ იყო ასული სანატრუქ... Passion de la sainte reine Sagdukht : inc. La sainte reine Saindukht (*sic*) fut la fille de Sanatruk'...

Sainte Sanducht, *B.H.O.*, 1040 : Éd. Khakhanov, Матеріалы, pp. 60-62.

48. (Fol. 294 v_2-302 v_2.) ნა¯ წამებაჲ წმიდისა ფილემონ მენესტჳსაჲ : inc. მესამესა წელსა დიოკლეტიანესსა... Passion de saint Philémon le flûtiste : inc. En la troisième année de Dioclétien...

49. (Fol. 302 v_2-307 r_1.) ნბ¯ წმიდათა ყრმათა ორთა ძმათა დავითისი და ტირიჭანისი საკითხავი : inc. ჟამთა მათ ოდეს მეფეთა მათ ქუეყანის მპყრობელთასა... Des saints garçons

les deux frères Davit' et Tiričan. Leçon : inc. Aux temps quand les rois empereurs...

Éd. Khakhanov, *l. c.*, p. 72-77.

50. (Fol. 307 r_1-312 r_2.) ნგ̄ წამებაჲ წმიდისა თალელჱოსისი საკითხავი : inc. წელთა მათ სუფევისა ნუმერიანოსისთა... Passion de saint Thaleleos. Leçon : inc. Pendant les années du règne de Numérien...

51. (Fol. 312 v_1-321 v_2.) ნდ̄ ცხოვრებაჲ წმიდათა კჳპრიანჱსი და იუსტინასი (sic) მათ ორთა ვე ერთად : inc. უფლისა ჩუენისა იესუ ქრისტჱსი ზეცით ქუეყანად გამოჩინებაჲ... Vie des saints Cyprien et Justina : tous deux ensemble : inc. L'apparition de Notre-Seigneur Jésus-Christ du ciel sur la terre...

52. (Fol. 322 r_1-332 r_2.) ნე̄ წამებაჲ წმიდისა და კეთილად მძლისა ქრისტეფორესი და მოყუასთა მისთაჲ : inc. წელსა მეფობისა ივლიანესსა და დიოკლიტიანჱსსა... Passion du saint et victorieux Christophe et de ses compagnons : inc. Dans l'année du règne de Julien et Dioclétien...

53. (Fol. 332 r_2-334 v_2.) ნვ̄ წამებაჲ წმიდისა და დიდებულისა მოწამისა კონონისი : inc. კელმწიფებასა უღმრთოჲსა მეფისა ავრელიანეს ბოროტისასა... Passion du saint et glorieux martyr Conon : inc. Pendant le règne du roi impie Aurélien le mauvais...

54. (Fol. 334 v_1-335 v_1.) ნზ̄ წამებაჲ წმიდისა მოწამისა ლეონტისი : inc. მოხრულ იყო ელადაჲთ სოფლით... Passion du saint martyr Léontios : inc. Il vint du pays d'Hellade...

55. (Fol. 335 v_2-342 v_2.) ნჱ̄ წამებაჲ წმიდისა მოწამისა მამაჲსი : inc. კაცი ვინ მე იყო გაგრას ქალაქსა... Passion du saint martyr Mamas : inc. Il y eut un certain homme dans la ville de Gagra...

56. (Fol. 342 v_2-349 r_2.) ნთ̄ წამებაჲ წმიდისა მოწამისა ფოკაჲსი : inc. მოხლვასა მას მაცხოვრისა ჩუენისა იესუ ქრისტჱსსა... Passion du saint martyr Phocas : inc. Quand Notre-Seigneur Jésus-Christ...

57. (Fol. 349 r_2-357 r_2.) ჲ̄ სიტყუანი წამებისა თჳს წმიდისა ოსკისი და მოყუასთა მისთა : plus haut, note en rouge ensuite érasée : ესე [წამებ]ანი სომხურით გან თარგმნილ არიან : Ces

passions furent traduites de l'arménien : inc. ვიპოვე სხუაჲცა უწყებაჲ კერძოთა იონთასა... Sermons sur la passion du saint Osik et de ses compagnons : inc. J'ai trouvé une autre histoire auprès des Grecs...

Éd. Khakhanov, *l. c.*, pp. 63-65.

58. (Fol. 351 r_2-354 v_1.) ჲა̄ წამებაჲ წმიდისა გეორგისი ზორავარისა. თქუმული წმიდისა ბასილისი : inc. მას ჟამსა წმიდამან გეორგი მჴნემან და სავსემან სულითა... Passion de saint Georges le guerrier : Sermon de saint Basile : inc. A ce temps, saint Georges le valeureux et rempli de l'Esprit (saint)...

59. (Fol. 351 v_1-358 r_2.) ჲბ̄ წამებაჲ წმიდისა ნერსჱ მთავარ-ეპისკოპოსისა სომხეთისაჲ და ხადისა ეპისკოპოსისაჲ მოწა-ფისა მისისაჲ : inc. წელსა მესამეს (in ras.) მეფობისა არშა-კისსა... Passion de saint Nerses, archevêque de l'Arménie et de Khadi l'évêque, son disciple : inc. En la troisième année du règne d'Aršak...

60. (Fol. 358 r_1-368 r_2.) ჲგ̄ სიმჴნჱ და მოღუაწებაჲ ნეტარისა გულანდუხტისი სპარსეთს : inc. ცხორებაჲ და ღუაწლისა ძლევაჲ... Courage et ἆθλον de la bienheureuse Goulandoukht en Perse : inc. La vie et la victoire...

B.H.G., [2]702.

61. (Fol. 368 r_2-383 r_1.) ჲდ̄ წმიდათა და კეთილად ძლეთა მოწამეთაჲ ტარაქოს პრობოს და ანდრონიკესი წამებაჲ მათი : inc. პარფელოზ და მარკეონ ლუსია და ბართოკლჱ... Des saints et victorieux martyrs Tarachos, Probos et Andronikos : leur passion : inc. Parp'eloz et Markéon, Lousia et Bart'okley...

Tsagareli, n° 57.

N° 9

Homélies. Écrit à Oška en 977. Parchemin blanc magnifique, semblable à celui du manuscrit 1, mais un peu plus mince et blanc. Encre noire : en-têtes en vermillon. Écrit sur deux colonnes de 25 lignes en asomt'avruli (capitales) grand, fort, carré. Dimensions de la page : 347 × 280 mm ; des colonnes : 260 × 95 mm, avec un espace de 19 mm entre elles. Cahiers de 8 feuilles, signés de grandes lettres capitales au milieu de la marge supérieure sur f. 1r et inférieure sur f. 8v, de გ̄ = 3 jusqu'à ნ̄ = 50 (dont il

n'y a que 3 feuilles) : ა̄-ბ̄ (1-2) et f. 1 de გ̄ = 3 manquent. 377 feuilles, reliées en désordre, parfois avec la tête en bas, numérotées au crayon bleu sur les rectos. Reliure de toile noire semée de points (pointillé) sur planchettes, avec une pièce de cuir brun vergé au dos. Deux courroies servant de fermoirs.

Contient : homélies de saint Jean Chrysostome et d'Éphrem le Syrien.

1. (Fol. $1r_1$-$6r_1$.) Acéphalon : რემეთჳ ნეტარი ანა (*sic*) დედაჲ სამოელ წინაჲსწარმეტყუელისაჲ... Mémoriaux : 1° de ტიმოთე Timothée, 1756 : 2° Notice en grec du contenu du ms. par la main de A. Papadopoulos-Kerameus : 3° ილარიონ Ilarion : 4° ვენე-დიკტონ ჩყკბ Vénédikton Benoît, 1822.

2. (Fol. $6r_1$-$7r_1$.) გ̄ თქუმული წმიდისა იოვანე ოქროპი-რისაჲ მარხვისა თჳს : inc. რაჟამს იმარხვიდე შენ... Sermon de saint Jean Chrysostome sur le jeûne : inc. Quand tu jeûnes...

3. (Fol. $7r_1$-$25r_2$.) დ̄ თქუმული წმიდისა იოვანე ოქროპი-რისაჲ მარხვისა თჳს და მჳრუკს<ნ>ელობისა თჳს : inc. ვითარცა იგი რომელნი ასპარეზსა... Sermon de saint Jean Chrysostome sur le jeûne et contre la rancune (περὶ ἀμνησικακίας) : inc. Comme ceux qui à l'hippodrome... Après f. 7v les feuilles sont en désordre : en cet endroit, une note à ce sujet, en géorgien, par une main moderne. Cahier დ̄ = 4 relié au revers et à l'envers; cahier ე̄ = 5 aussi, dont il y manque deux feuilles.

4. (Fol. $25v_1$-$29r_2$.) ე̄ წამებაჲ წმიდისა იოვანე ოქროპირი-საჲ <და>ბადებულისა და წინაჲთ ვე განვინესებულისა კაცისა ზედა ღმრთისა მიერ კეთილისა გინა ბოროტისა ვითარმედ არა რაჲ არს : inc. მრავალთა კაცთაგანნი იტყჳედ... Témoignage de saint Jean Chrysostome sur la création de l'homme par Dieu. Et que la prédestination de l'homme par Dieu au bien et au mal, n'existe pas : inc. Beaucoup d'hommes disaient... Cahier ვ̄ = 6 relié au revers et à l'envers.

5. (Fol. $29r_2$-$36r_1$.) ვ̄ თქუმული წმიდისა იოვანე ოქროპი-რისაჲ სინანულისა თჳს : inc. ფრიად ვცოდავთ ძმანო... Sermon de saint Jean Chyrsostome sur la pénitence : inc. Nous avons

péché beaucoup, ô frères... Cahier ზ̄ = 7 relié au revers et à l'envers.

6. (Fol. $36r_1$-$42r_1$.) ზ̄ თქუმული წმიდისა იოვანე ოქროპირისაჲ სინანულისა თჳს და ლოცვისა მოუწყინებელად : inc. ძმანო ჩემნო საყუარელნო... Sermon de saint Jean Chrysostome sur la pénitence et sur la prière ininterrompue : inc. O mes frères bien-aimés... Après f. 39 v (cahier ჱ̄ = 8) les feuilles sont reliées en ordre.

7. (Fol. $42r_1$-$44v_2$.) ჱ̄ თქუმული წმიდისა იოვანე ოქროპირისაჲ მოწყალებისა თჳს ღმრთისა : inc. წყალობასა და სამართალსა... Sermon de saint Jean Chrysostome sur la miséricorde de Dieu : inc. Pitié et droit...

8. (Fol. $44v_2$-$50v_2$.) თ̄ თქუმული წმიდისა იოვანე ოქროპირისაჲ თარგმანებაჲ იოვანე მახარებელისაჲ და პავლესი : inc. ამიერითგან ყოველნი ვე ვიქმოდეთ... Sermon de saint Jean Chrysostome : commentaire sur Jean l'évangéliste et sur Paul : inc. Dès lors nous devînmes tous...

9. (Fol. $50v_2$-$59r_1$.) ი̄ თქუმული წმიდისა იოვანე ოქროპირისაჲ სინანულისა თჳს : inc. გევედრები თქუენ ძმანო... Sermon de saint Jean Chrysostome sur la pénitence : inc. Je vous implore, ô frères...

10. (Fol. $59r_1$-$66r_2$.) ია̄ თქუმული წმიდისა იოვანე ოქროპირისაჲ მოწყალებისა თჳს მდიდრისა მის თჳს და ლაზარჱს გლახაკისა : ქრისტე ადიდე იოვანე და შვილნი მისნი : inc. საყუარელნო სამოთხესა შინა... Sermon de saint Jean Chrysostome : sur la compassion; sur le (mauvais) riche et le pauvre Lazare; que le Christ glorifie Jean et ses fils! : inc. O bien-aimés en Paradis...

11. (Fol. $66r_2$-$74v_2$.) იბ̄ თქუმული წმიდისა იოვანე ოქროპირისაჲ სოფლისა ამის წარმავალისა თჳს სიკუდილისა თჳს და საშჯელისა : inc. იხილეთ საყუარელნო... Sermon de saint Jean Chrysostome sur ce monde passager, sur la mort et sur le jugement : inc. Vous voyez, ô bien-aimés...

12. (Fol. $74v_2$-$80v_2$.) იგ̄ თქუმული წმიდისა იოვანე ოქროპირისაჲ სიტყჳსა მის თჳს მოციქულისა რომელ თქუა ვითარმედ

ქრისტემან მშჳდობა ყო ცათა შინა და ქუეყანასა ზედა : inc. მოვედით ძმანო ჩემნო და გულის ხმა ვყოთ... Sermon de saint Jean Chrysostome sur cette parole de l'apôtre, savoir que le Christ mit la paix au ciel et sur terre : inc. Venons, ô mes frères, et nous comprendrons...

13. (Fol. 81 r_1-92 v_2.) იდ̄ ებისტოლჱ წმიდისა იოვანე ოქროპირისაჲ რომელი მიუწერა თ<ე>ვდორეს (*sic*) მთავარსა ჰრომისსა. რომელი მონაზონებით კუალად იქცა სოფლად ვე : inc. უკუეთუმცა შესაძლებელ იყო ჩემდა... Lettre de saint Jean Chrysostome, qu'il écrivit à Théodore le prince des Romains, qui de la vie monastique retourna dans le monde : inc. S'il m'était possible...

14. (Fol. 92 v_2-102 v_1.) იე̄ ებისტოლჱ წმიდისა იოვანე ოქროპირისაჲ თევდორჱს მიმართ რომელმან მონაზონებაჲ დაუტევა და ცოლი შეირთო რომელი იყო დის წული იონან ჰრომთა პაპისაჲ : inc. იტყჳს უფალი პირითა ეზეკიელ წინაჲსწარმეტყუელისაჲ... Lettre de saint Jean Chrysostome à Théodore qui abandonna la vie monastique et se maria : c'était le fils de la sœur de Jonas, pape de Rome : inc. Le Seigneur dit par la bouche du prophète Ézéchiel...

15. (Fol. 102 v_1-110 r_2.) ივ̄ თქუმული წმიდისა იოვანე ოქროპირისაჲ სინანულისა თჳს : inc. ისმინეთ საყუარელნო სიტყუაჲ ღმრთისაჲ... Sermon de saint Jean Chrysostome sur la pénitence : inc. Écoutez, ô bien-aimés, la parole de Dieu...

16. (Fol. 110 r_2-121 v_1.) თქუმული წმიდისა ბასილისი ებისკოპოსისაჲ სინანულისა თჳს და სიკუდილისა : inc. არა არს საშინელ კაცთა მბრძოლთა თჳს... Sermon de saint Basile l'évêque sur la pénitence et sur la mort : inc. Il n'est pas redoutable pour les hommes guerriers...

17. (Fol. 121 v_1-130 v_1.) თქუმული წმიდისა ბასილისი ებისკოპოსისაჲ შურისა თჳს და სახჱ სინანულისაჲ მორწმუნეთა თჳს : inc. ვითარცა იგი რაჲ ორბი სპეტაკი... Sermon de saint Basile l'évêque sur l'envie et le modèle de pénitence pour les croyants : inc. Comme quand un aigle blanc...

18. (Fol. 130 v_1-135 v_1.) თქუმული წმიდისა მარკოზ მონაზონისაჲ მდურვაჲ და ყუედრებაჲ ურთიერთას თავისაჲ სულისა

და გონებისაჲ მხილებაჲ : inc. ისმინე სულო ჩემო... Sermon de saint Marc le moine : Indignation et mécontentement de l'âme contre elle-même et critique de la raison : inc. Écoute, ô mon âme...

19. (Fol. 135 v_1-154 v_1.) თქუმული წმიდისა მარტჳრი მონაზონისაჲ სინანულისა თჳს და სიმდაბლისა : inc. რამეთუ ფრიად უხარინ ღმერთსა... Sermon du saint Martyrius, le moine, sur la pénitence et l'humilité : inc. Car Dieu réjouit beaucoup toujours...

20. (Fol. 154 v_1-155 v_2.) თქუმული წმიდისა საჰაკ მონაზონისაჲ : inc. ძმანო გაქუნდინ ესე საჭურველად... Sermon de saint Sahak le moine : inc. O frère, que ceci vous soit comme une panoplie...

21. (Fol. 155 v_2-162 r_2.) წიგნი რომელი დაწერა იოსებ არიმათელმან მოწაფემან უფლისა ჩუენისა იესუ ქრისტჱსმან. თხრობაჲ აღშენებისა თჳს ეკლესიისა რომელი იგი არს ლუდიაჲს შინა ქალაქსა წმიდისა დედოფლისა მარიამ ღმრთის მშობელისასა : inc. წელსა მეათხუთმეტესა... Livre écrit par Joseph d'Arimathie, disciple de Notre-Seigneur Jésus-Christ : récit de la construction de l'église à Lydda, la ville sainte de la sainte reine Marie la mère du Dieu : inc. En la trente-cinquième année...

Éd. Н. Марръ, С. Петербургъ, 1900.

22. (Fol. 162 v_1-169 v_2.) სინანული ეფრემისი ოდეს იგი სინანულით ამხილებდა თავსა თჳსსა თავი ა̄ : inc. ჵ სულო ჩემო... La pénitence d'Éphrem, quand il se blâmait lui-même avec componction, chapitre I : inc. O mon âme...

23. (Fol. 170 r_1-182 r_1.) სწავლაჲ წმიდისა ეფრემისი მონაზონთა მიმართ თავი ბ̄ : inc. სწავლამან ძისა ღმრთისა მან... Homélie de saint Éphrem aux moines, chapitre II : inc. L'enseignement du fils du Dieu...

24. (Fol. 182 r_2-187 v_1.) თქუმული წმიდისა ეფრემისი თარგმანებული მეექუსისა ფსალმუნისაჲ მარხვისა თჳს და სინანულისა თავი გ̄ : inc. ჵ კრებულო მორწმუნეთაო... Sermon de saint Éphrem : Commentaire du 6[e] psaume du jeûne et de la pénitence : inc. O assemblée des croyants...

25. (Fol. 187 v_1-195 v_2.) თქუმული წმიდისა ეფრემისი სიყუარულისა თჳს და სინანულისა თავი გ̄ : inc. ძმანო ჩემნო საყუარელნო... Sermon de saint Éphrem sur l'amour et sur la pénitence, chapitre III : inc. O mes frères...

26. (Fol. 195 v_2-200 v_2.) თქუმული წმიდისა ეფრემისი სინანულისა თჳს და პარასკევისა თჳს და კჳრიაკისა თჳს : inc. საყუარელნო რომელთა გნებავს... Sermon de saint Éphrem sur la pénitence et sur le Vendredi Saint et sur le Dimanche : inc. O bien-aimés qui voulez...

27. (Fol. 200 v_2-208 v_2.) თქუმული წმიდისა ეფრემისი სიკუდილისა თჳს და გამოსლვისა სულისა კაცთა გან თავი ვ̄ : inc. ვაჲ ჩუენდა შენ მიერ... Sermon de saint Éphrem sur la mort et sur le départ de l'âme de l'homme, chapitre VI : inc. Malheur à nous, à cause de toi...

28. (Fol. 209 r_1-213 r_2.) თქუმული წმიდისა ეფრემისი სიცილისა თჳს და უჯეროდ განცხრომისა თავი ზ̄ : inc. პირველი მონაზონისაჲ სულისა ოკრებაჲ... Sermon de saint Éphrem sur le rire et la joie indécentes, chapitre VII : inc. Le premier pour un moine c'est de saccager l'âme...

29. (Fol. 213 v_1-222 v_1.) თქუმული წმიდისა ეფრემისი მოძღურისა მის კურთხეულისაჲ თავი ჱ̄ : inc. მოოდესმევიდეს წმიდანი მამანი... Sermon de saint Éphrem sur le maître béni, chapitre VIII : inc. Quand les saints pères vinrent une fois...

30. (Fol. 222 v_2-226 v_1.) თქუმული წმიდისა ეფრემისი სინანულისა თჳს თავი თ̄ : inc. მოოდესმევიდა ერთი ვინ მე ძმათაგანი... Sermon de saint Éphrem sur la pénitence, chapitre IX : inc. Quand un des frères vint une fois...

31. (Fol. 226 v_1-233 r_1.) სწავლაჲ წმიდისა ეფოემისი სინანულისა თჳს თავი ი̄ : inc. ჯერ არს ჩუენდა... Homélie de saint Éphrem sur la pénitence, chapitre X : inc. Il nous faut...

32. (Fol. 233 r_1-241 r_2.) თქუმული წმიდისა ეფრემისი მხილებისა თჳს თავისა თჳსისა და აღსარებისა თჳს ცოდვათა რომელნი სიმდაბლით აჩემნა თავსა თჳსსა. თავი ია̅ : inc. ვაჲ ჩემდა საწყალობელისა... Sermon de saint Éphrem sur la répréhension de soi-même et sur la confession des péchés que par humilité il s'attribua à lui-même, chapitre XI : inc. Hélas! moi le misérable...

33. (Fol. 244 v_1-255 r_1.) თქუმული წმიდისა ეფრემისი მხილებაჲ მონაზონთა უდაბნოთასა დაჴსნილთაჲ : თავი იგ̄ : inc. რომელი აბრალებდეს სხუათა... Sermon de saint Éphrem : Répréhension des moines du désert dissolus, chapitre XIII (*sic* : par une main postérieure) : inc. Qui blâmera des autres...

34. (Fol. 255 r_2-267 v_2.) სწავლაჲ წმიდისა ეფრემისი მონაზონთა თჳს და სინანულისა იდ̄ : inc. რომელსა ჰნებავს განსუენების... Homélie de saint Éphrem sur les moines et sur la pénitence, (chapitre) XIV : inc. Qui veut le repos...

35. (Fol. 267 v_2-269 v_2.) სწავლაჲ წმიდისა ეფრემისი სინანულისა თჳს და სიმდაბლისა იე̄ : inc. ნეტარ არს კაცისა მის... Homélie de saint Éphrem sur la pénitence et sur l'humilité, (chapitre) XV : inc. Béni est cet homme...

36. (Fol. 270 r_1-274 r_2.) თქუმული წმიდისა ეფრემისი სავსჱ ცხოვრებითა : ივ̄ : inc. ჵ კაცო უძლურო... Sermon de saint Éphrem plein de salut (*lit.* vie), (chapitre) XVI : inc. O homme faible...

37. (Fol. 274 r_2-287 v_1.) სიტყუანი მამათანი სიტყჳსა თჳს ღმრთისა : inc. შიში ღმრთისაჲ მოიგებვის ჴსენებითა სიკუდილისაჲთა... Paroles des pères de sermone Dei : inc. La peur de Dieu se forme de la mémoire de la mort...

38. (Fol. 287 v_2-345 r_2.) ამას წიგნსა სამოთხჱ ეწოდების რომელსა შინა წერილ არიან საქმენი და განგებანი წმიდათა მამათანი და ქრისტჱს მოყუარეთა დედათანი. რომელი აუწყებს ყოველთა სათნოებათა სარგებელად კაცთა და ბოროტის მოქმედთა თჳსცა. რომელთა არა ეშინოდა ღმერთსა : აღწერა ამბა იოვანე მოძღუარმან სოფრონი იჱრუსალემელ პატრეაქისამან : inc. საყუარელნო ხილვაჲ სამოთხისაჲ... Ce livre est intitulé le Paradis, où sont écrites les actions et la conduite des saints pères et des femmes aimant le Christ. Il enseigne toutes les vertus, pour l'utilité des hommes et même de ceux qui font le mal, sans craindre Dieu. Son auteur est Amba Jean, le maître de Sophrone patriarche de Jérusalem (Johannes Moschos, Pratum Spirituale) : inc. O bien-aimés, la vue du Paradis...

MIGNE, *P.G.*, LXXXVII, 3, col. 2852-3112.

91 chapitres : puis fol. 345 r_2 en rouge : ესე თავები იპოვა კჳპრეს ადგილსა რომელსა ჰრქჳან თეომოფრო მიმსგავსებელი სამოთხესა : inc. ძმაჲ ვინ მე მონაზონმან იქმნა. (Fol. 345 r_2-352 r_2.) Ces chapitres-ci furent trouvés en Chypre à l'endroit qui s'appelle T'eomorp'o, semblable au Paradis : inc. Un des frères-moines devînt...

39. (Fol. 352 r_2-374 v_1.) თავები საკჳრველებათაჲ : inc. ჯერ არს ჩუენდა... Chapitres des merveilles : inc. Il nous faut...

Des. texte sur fol. 374 v_1 dans une queue. Dans colonne v_2 en nuskhuri fort carré du type athonite modéré : დიდებ̄ჲ შენდა სამებაო წ̄ო რ̄ნ ღირს მყავ გ̄ახაკი ესე და ცოდვილი აღსრულებად საქმისა ამის კეთილისა· აღსრულდა დღესა ხუთშაბათსა : « Gloire à toi, ô Trinité Sainte, qui m'as fait digne, moi ce misérable et pécheur, d'achever cette bonne œuvre; elle a été achevée le jeudi. » En asomt'avruli fort et carré du même type que dans le texte, mais plus petit (des deux tiers) : წ ნო მამანო რ̄ნი დამიწერიათ წიგნსა ამას მეოხ ეყვენით სჳნგელოზსა და შვილთა მისთა წ̄ო იოვანე ოქროპირო. და წ̄ო ეფრემ მეოხ იყვნეთ იოვანე ვარაზვაჩეს და შეილთა მისთა წ̄ე ქ̄ა : « *O saints pères qui copièrent ce livre, faîtes intercession pour le syncelle et pour ses fils! O saint Jean Chrysostome et saïnt Éphrem, faites intercession pour Jean Varazvačé et pour ses fils devant Christ! » Ensuite une ligne de caractères capitaux, la moitié en grandeur des précédents, suivie par deux lignes de nuskhuri petit du type athonite : წ̄ო ნათლის მცმ̄ლო იოხე შენ მიერ ნთლ̄ღბლსა თ̄ნა მ̄ქლ აბ̄ჰ̄რბ ი̄ჳ მეო ღი̄საო შეიწყალე ს̄ლი ივ̄ნსი და სტ̄ჱსი რ̄ნ წ̄ჲ ესე წიგნი დავწერე თუ დაკლებაჲ რაჲ იყოს ღთისა შვნ̄დვეთ : « Saint Baptiste, fais que je fasse partie du baptême de Michel et d'Abraham! O Jésus, fils de Dieu, aie miséricorde des âmes de Jean et d'Étienne, lesquels ont copié ce saint livre; si quelque chose y manque, pardonnez-nous au nom de Dieu! » Ligne de caractères capitaux le tiers de la grandeur du texte : გულსმოდგინებაჲ ფ̄დ მაქუნდა განაწერაჲ ესთენ ვიცოდე შმნ̄დვთ : « J'ai eu beaucoup de zèle; en copiant j'ai péché tant, pardonnez-moi! »

En bas, mémorial en nuskhuri cursif en trois lignes par une main qui se rencontre aussi dans le ms. n° 1. Écrit à l'encre brune avec un vœu piéux, mais sans nom (s. XII?) Ensuite, note du მღდ. მონაზონი ილია, le moine et prêtre Ilia, qui a copié ce livre en 1915.

Fol. 375r, long colophon dans je donne les parties importantes :

...მე იოვანე თორნიკ ყოფილმან და ძმამან ჩემმან იოვანე ვარაზვაჩე ძეთა სულკურთხეულისა ჩორდვანელისათა მოვიგეთ და დავწერეთ წ͞ჲ ესე წიგნი რ͞ლსა ეწოდების წ͞თა მამათა მიერ სამოთხჱ : რ͞ლსა შინა იპოვებიან მრავალფერნი მადლნი მკურნალნი სულისანი სალოცველად და სადიდებელად პი͞რვლდ ძლიერისა და ღმრთის მსახურისა კურაპალატისა დავითის თ͞ს...

...და მათსა შემდგომად სალოცველად თავთა ჩუენთა. პირველად იოვანე თორნიკ ყოფილისა თ͞ს და აწ წ͞თა მეფეთა მ͞რ იოვანე სჳნგელოზისა თ͞ს რ͞ნცა სიყუარულისა თ͞ს ღმრთისა დაუტევა დიდებაჲ ქუეყანისაჲ და პოვა ზეცისაჲ რომლისა მიერ ზეგარდამო დიდებასა შინა მათსა და პატივსა წმიდათა მეფეთა მ͞რ მწრაფლ შეიცვალა ხატი ერისა კაცობისაჲ და შეიმოსა სახჱ მეუდაბნოვეთაჲ : და მასცა სახესა შინა დიდად და ერთგულებით ჰმსახურა ძელსა ცხოვრებისასა და წმიდათა მეფეთა : რ͞ქს იგი გამოჩნდა ქუეყანასა საბერძნეთისასა კაცი განლაღებული და მკდომად აღუდგა წ͞თა მეფეთა. ამან ისწრაფა და მოიწია ძლიერისა და ყოვლით კერძო ვე უძლეველისა დავით კურაპალატისა. და ბრძანებითა ამათითა დაამკუა განზრახვაჲ მისი : და განამტკიცნა წ͞ნი მეფენი ღ͞ნ დაიტევინ ს͞ლით და კორცით : და მერმე იოვანე ვარაზვაჩჱს თჳს და მეუღლისა თჳსისა და შვილთა მისთა მიქაელისა და ჩორდვანელ ზორავარისა და ჩოროლოდისა თჳს და თორნიკის თ͞ს და ძმის წულთა ჩემთა ჩორდვანელ პატრიკისა თ͞ს : და ბაგრატ პატრიკისა თ͞ს და სალოცველად სულსა ბაგრატ მაგისტროსისასა და მშობელთა ჩემთა ჩორდვანელისა თჳს. და მარიამის თ͞ს. და ძმათა ჩემთა ბაგრატის თჳს და არშუშაჲს თ͞ს და აბუჰარბის თჳს : და მამის ძმათა აბუჰარბის თ͞ს და

არშუშაჲს თ̄ს და ყოველთა სახლისა ჩემისა მიცვალებულთა თჳს :...

...დაიწერა წ̄ჲ ესე წიგნი დიდებულსა ლავრასა ოშკს საყოფელსა წ̄დისა ნათლის მცემელისასა მამაობასა საბაჲსა ქ̄ნ აკურთხენ ჴელითა სტეფანე დეკანოზისაჲთა და მისითა ვე ჴელითა შეიმოსა ღ̄ნ აკურთხენ ქრონიკონსა იყო : რ : ჟ̄ზ ესე ანდერძი მე უღირსმან ღ̄თ დისწულმან ღ̄თ შემოსილისა მამისა მიქაელ მოდრეკელისა მან დავწერე თუ რაჲ სიუცბითა დამეკლოს შემინდევით ღ̄ისა თ̄ს და ლოცვა ყავთ :...

Moi Jean, ci-devant Thornik, et mon frère Jean Varazvače, fils du béni Čordvaneli, nous avons acquis et copié ce saint livre, appelé « le Paradis » par les saints pères, et dans lequel se trouvent grâces de toutes sortes propres à guérir les âmes, comme prière et à la louange, tout d'abord, du puissant et pieux curopalate David...

Et après eux, comme prière pour nous-mêmes : d'abord pour le ci-devant Jean Thornik, maintenant par (la grâce) des saints empereurs, Jean le syncelle, qui, pour l'amour de Dieu a quitté la grandeur terrestre et trouvé celle du ciel, à cause de laquelle, étant au sommet de leur illustration et de la faveur des saints empereurs, il s'est empressé d'échanger l'habit militaire pour l'habit monacal et, sous celui-ci, a grandement et loyalement servi l'Arbre de vie et les saints empereurs. (Mais) quand parut sur la terre des Grecs un homme sans foi ni loi, qui se posa en adversaire des saints empereurs, le même (Thornik) se rendit en toute hâte auprès du puissant et invincible sous tous rapports curopalate David, et par leur ordre anéantit ce (*cod.* son) dessein, et raffermit les saints empereurs — que Dieu les soutienne âme et corps !

Ensuite pour Jean Varazvače, pour sa femme et pour ses fils, Michel, Čordvanel le généralissime, pour Čorolodis, pour Thornik, et pour mes neveux Čôrdvaneli et Bagrat le patrice ; et comme prière pour l'âme de Bagrat magistros, et de mes parents, Čordvaneli et Marie, et de mes frères, Bagrat, Aršušay et Abuharb, de mes oncles paternels Abuharb et Aršušay et de tous les défunts de ma maison...

Ce saint livre fut écrit à la laure illustre d'Oški, en la rési-

dence du saint Baptiste, Sabba étant abbé — le Christ le bénisse — par la main du doyen Stephanos et fut relié par la main du même, Dieu le bénisse. L'an du cycle pascal était 197 (+ 780 = 977). J'ai écrit cette cédule, moi, l'indigne David (ras.), fils de la sœur du père théophore Michel Modrekeli. Si par ignorance quelque faute m'a échappé, pardonnez-moi pour Dieu et faites une prière.

N° 10

Commentaire de saint Chrysostome sur l'évangile selon Matthieu dans la version de saint Euthyme. S. x fin, sans date certaine. Parchemin fin, blanc et assez mince. Encre noire; en-têtes en rouge foncé. Écrit sur deux colonnes de 30 lignes en nuskhuri grand du type d'Iškhan (c'est-à-dire du manuscrit 95 du Musée ecclésiastique à Tiflis), droit et arrondi, un peu ligaturé. Dimensions de la page : 360 × 287mm; de l'écriture : 290 × 225mm, avec un espace de 25mm. entre les colonnes. Cahiers de 8 feuilles, signés de petites lettres capitales géorgiennes au milieu de la marge supérieure sur fol. 1 r et inférieure sur fol. 8 v; il y a aussi des caractères minuscules grecs dans la marge inférieure, au milieu sur fol. 1 r et au coin intérieur sur fol. 8 v. Les signatures vont de ა̄ = 1 (dont il ne reste que 5 feuilles) jusqu'à K̄H = 28 (dont il n'y a que 2 feuilles). 338 feuilles numérotées au recto en crayon bleu. Le texte se termine au fol. 332 r_2 : là un mémorial moderne du მღდელმონაზონი ილია, du moine et prêtre Ilia (1917). Ensuite (fol. 332 v_1-336 v_2) l'épilogue de saint Jean l'Athonite, dont je donne la partie importante :

ხ̄ ენასა ამას ჩ̄ნსა ქართულსა არა ვინ სადა პოვნილ იყო აქამომდე რ̄ამცა გამოეხუნეს წ̄ნი ესე წიგნნი თარგმანებანი წი̄სა სახარებისანი : ა̄დ საბერძნეთისა ესე ეკლესიანი და ჰრომისანი სავსე იყვნეს ამათგანი : ხ̄ ჩ̄ნისა ამის ქყ̄ნისანი ნაკლულევან : და არა ესოდენ წიგნნი აკლდეს ენასა ჩუენსა ა̄დ სხუანი მრ̄ვლნი : ამის თჳს მე გლახაკი ესე და ნარჩევი ყლ̄თა მონაზონთაჲ იოვანე მწუხარე ვიყავ ამის საქმისა თჳს : რ̄ლ ესრეთ ნაკლულევან იყო ქყ̄ნაჲ ქართლისაჲ წიგნთა გ̄ნ. და დიდი ხარებაჲ და მოღუაწებაჲ ვაჩუენე და შვილი ჩემი ეფთჳმე გ̄ნვსწავლე სწევლითა ბერძულითა სრულიად : და გამოთარგმანებად წარვჰმართე წიგნთა ბერძუ-ლისა გან ქართულად : და აღიწერნეს ჩუენ მიერ სახელითა

მამისაჲთა და მისაჲთა და სლ¯ისა ჴ¯ისაჲთა ძლიერებითა
ცხ¯ვლს მყოფელისა პტ¯სნისა ჯ¯ჲთა მეოხებითა წ¯დისა
ღ¯ის შშბ¯ლისჲთა და ყ¯თა წთ¯ჲთა წიგნნი რაოდენი უძლეთ
წერად : ა¯ პირველად თარგმანებაჲ ი¯ვნეს თავისაჲ წ¯ისა
სახარებისა : ბ¯ მერმე სწავლანი წ¯დისა მამისა ჩ¯ნისა ბასი-
ლისნი თავი და მისი ვე თარგმანებაჲ ფსნ¯თა [illegible]¯ვი : გ¯ მერმე
წიგნი წ¯ისა კლემაქსისი თავი : ლ¯ : დ¯ წიგნი წ¯ისა მაკარისი
სრულიად : ე¯ მაქსიმეს სწავლანი რიცხჳთანი : ვ¯ წიგნი
წი¯სა ისაკისი რ¯ლსა შ¯ა არიან სხ¯თაცა მმ¯თა გამორჩეულნი
სწავლანი : ზ¯ წიგნი წ¯სა დორეთესი : ჱ¯ წამებაჲ და სას-
წაულნი წ¯ისა მოწამისა დიმიტრისი : თ¯ ცხ¯რბაჲ და წამებაჲ
წ¯ისა სტეფანე ახლისაჲ : ი¯ ცხ¯რბჲ და წამებაჲ წ¯ისა კლე-
მენტოს ჰრომთა პაპისაჲ : ი¯ა წამებაჲ წი¯სა კლიმი ანკჳრე-
ლის¯ჲ : ი¯ბ ცხ¯რბ¯ჲ წი¯სა ბასილი კესარიელის¯ჲ : ი¯გ
ცხრ¯ბჲ წ¯ისა გრიგოლი ღ¯ის მეტყუელისაჲ : ი¯დ ცხრ¯ბჲ
წ¯ისა ბაგრატისი : ი¯ე წამებაჲ წ¯თა მინა ირმოგენეთი : ი¯ვ
გრ¯გლ ნოსელისა თქ¯მლნი შესხმაჲ ძმისა მისისა ბსლ¯ისი :
და ქლ¯წლბისა თ¯ს და წ¯ისა მამაო ჩნ¯ისაო თრ¯გმნი თ¯ვი.
და წ¯თა მარხ¯ვთა თ¯ს და დიდისა მოსე წწყ¯უელისა ცხრე-
ბისა თრგ¯მნი სახედ დაყუდებისა და ძმასა ვის მე ეთხოა :
იოვნე მხრ¯ბლისა ხილვაჲ და ხილვისა თრ¯გმნი ანდ[რი]ა
კესარიელისაჲ : თ¯ქმლი წი¯სა იო¯ვნე დამა[ს]კელისაჲ :
ორისა ბუნები[ს]ა თჳს ქე¯სისა : სხ¯ჲ წ¯ისა [ღ]თ¯ის
მშობლისა შობისა თ¯ს : ცხრ¯ბჲ დიდისა ათანასი : წამებაჲ
წ¯თა სამთა ყრმათა ალფიოს ფილადელფოს და კჳრინესი :
ცრ¯ბჲ წ¯ისა ონუფრი მძოვრ¯ისაჲ : ცხრ¯ბჲ მრ¯მ მეგჳპტელისჲ¯
სრულად : სწავლნი წ¯ისა [ზ]ოსიმესნი : სწავლანი წ¯ისა
მამის ეფრემისნი : თავი სარწმუნო¯ბისა თ¯ს : სჳნაქსარი
ბერძულ რ¯ლ არიან კრებანი და წელიწადისა ყ¯ლთა დღეთა
განგებაჲ მას შ¯ა : მიმოსლვანი და ქადაგებანი წ¯ისა ი¯ვნეჲ
მახარებელისანი : თარგმანებაჲ გალატელთა და თესალონიკე-
ლთა და ჰრომაელთა ებისტოლისაჲ წ¯ისა ოქროპირისაჲ :
დასდებულნი მარხვათანი სრულად და ს¯ხთა მრვ¯ლთა წთ¯ა
გლბ¯ნი : ლ¯. წამებაჲ წი¯სა და ყ¯დ ქებულისა მწ¯მისა

პროკოპისი : ხ¯ აწ ჟამსა სიბერისა და უძლებისა ჩემისასა
წარვჰმართე შვილი ჩემი ეფთიმე და ვიხარკჱ რ¯ა თარგმანე-
ბაჲცა მათეს თავისაჲ წ¯ისა სახარებისჲ : დაწეროს ენასა
ჩ¯ნსა რ¯ლ იგი სიმრავლისა... შრომისა აქამომდე არა დაგუ-
ეწერა : რ¯ ვ¯ა ხედავთ დიდი წიგნი არს და..... გამოსა-
თარგმანებელად პერძულისა გან..... ა. შეწევნამ¯ნ სულისა
მ¯ნ წ¯დ<ამან> მხბ¯მნ წი¯სა დ¯ის მშობლისამ¯ნ წთ¯ა
მცქ¯ლთა და მღდელთ მძღ¯რთამნ და ყ¯თა წთ¯ამნ ყოვ განმა-
რჯუებაჲ და აღესრულა დაუკლებელად წ¯ჲ ესე წიგნი რ¯ი
უშუენიერეს არს ყ¯ლთა წიგნთა : რ¯ სავსე არს ყ¯ითა მომღუ-
რებითა საღთ¯ჲთა და ყ¯ითა სწავლითა ს¯ლიერითა : და არა
არს იგი კე თილი საქმე რ¯ი ამას შ¯ა არა იპოების : რ¯
ჭეშმარიტად სული წ¯ჲ იყო მეტყუელ პირითა წ¯ისა მის და
ღ¯თ შემოსილისა იოვანე ოქროპირისაჲთა : აწ გევედრებით
ყ¯ლთა რ¯ლთა მიიწიოს ესე წიგნი : რ¯ლთაცა აღსწეროთ
რ¯ლნიცა იკითხვიდეთ. და რ¯ნიცა ისმენდეთ : კსენებულმცა
ვართ ლოცვათა შ¯ა თქ¯ნთა : გლახაკი ესე იოვნე შვილისა
ჩემისა ეფთიმის თ¯ნა : რ¯ა ლოცვითა თქ¯ნითა შეგჳწყალნეს
ჩ¯ნ ღ¯ნ : რ¯ ჯერ მჩინებელი წყალობისაჲ არს : რ¯ა თქ¯ნცა
სასყიდელი მიიღოთ ღ¯ისა გ¯ნ : კსენებისა თჳს ჩ¯ნისა : ჰჱ
გევედრებით ლოცვითა მოგჳკსენენით : ხ¯ ვინაჲთგან წ¯ა მას
მ¯მსა ჩ¯ნსა იო¯ვნე ოქ¯რპირსა ესრეთ აქუნდა ჩუეულებაჲ :
რ¯ამცა წარმოთ¯ქა თარგმანებაჲ სახარებისჲ მრავალ ჟამ :
და მერმე აღსასრულსა ზ¯ა სწავლასა წარმოიტყოდა. ამის
თ¯ს ძალი თითოეულისა სწავლისაჲ აქა დაგჳწერა რ¯ა რ¯ლსაცა
ვინ ეძიებდეს ადვილად პოოს : ო¯ ესრეთ არს პერძულთაცა
წიგნთა შ¯ა :

Cependant, dans notre langue géorgienne, personne nulle part ne s'était rencontré jusqu'à présent pour rendre accessibles ces saints livres de l'interprétation du saint Évangile : tandis que les Églises de la Grèce et de Rome en étaient pleines, celles de notre pays étaient dans l'indigence. Et non seulement ces livres, mais beaucoup d'autres manquaient en notre langue. Ce que voyant, moi, le pauvre Jean, le dernier des moines, je fus affligé d'une telle pénurie de livres dans le pays géorgien. Je m'imposai donc beaucoup de sacrifices (*leg.* :

ნართვლბაჲ) et d'efforts, et je donnai à mon fils Euthyme une éducation grecque complète et le destinai à traduire du grec en géorgien des livres qui furent copiés par nous. Au nom du Père et du Fils, et du Saint-Esprit, avec le secours de la croix vénérable, cause de la vie, par l'intercession de la sainte Mère de Dieu et de tous les saints, nous avons pu écrire un certain nombre de livres :

1. Premièrement le commentaire du saint évangile selon Jean.

2. Ensuite les sermons de notre saint père Basile, — chapitres; et du même, commentaire des psaumes, chapitres —.

3. Ensuite le livre de saint Climaque, 30 chapitres.

4. Livre du saint Macaire — complet.

5. Homélies de Maxime sur les Nombres.

6. Livre de saint Isaac, où sont les doctrines choisies des autres pères.

7. Livre de saint Dorothée.

8. Passion et miracles du saint martyr Démétrios.

9. Vie et passion de saint Étienne le Jeune.

10. Vie et passion de saint Clément le pape de Rome.

11. Passion de saint Clément d'Ancyre.

12. Vie de saint Basile de Césarée.

13. Vie de saint Grégoire le Théologien.

14. Vie de saint Bagrat.

15. Passion des saints Ménas et Hermogène.

16. Sermons de saint Grégoire de Nysse :

Éloge de son frère Basile; et sur la virginité; sur le *pater noster* commentaire; et sur le saint carême; et le commentaire sur la vie du grand prophète Moïse (= le modèle de la vie apaisée, qu'un frère lui demanda).

17. Vision de Jean l'évangéliste et commentaire de la vision d'André de Césarée.

18. Sermon de saint Jean Damascène sur les deux natures du Christ; un autre sur la nativité de la Mère de Dieu.

19. Vie de saint Athanase.

20. Passion des trois saints jeunes gens Alphios, Philadelphos et Quirinos.

21. Passion de saint Onuphrios Boscus.

22. Passion de Marie l'égyptienne.
23. Sermons de saint [Z]osimé.
24. Sermons du saint père Éphrem.
25. Chapitre sur la foi.
26. Synaxaire grec, c'est-à-dire les réunions et le dispositif pour tous les jours du cycle annuel;
27. Voyages et prédications de saint Jean l'Évangéliste.
28. Commentaire de saint Chrysostome sur les épîtres aux Galates, aux Thessaloniciens et aux Romains.
29. Hymnes du carême : strophes et chants pour beaucoup d'autres saints.
30. Passion du saint et très louable Procopius.

Maintenant donc, au temps de ma vieillesse et de mon infirmité, je donnai à mon fils Euthyme charge et mission de rédiger aussi en notre langue le commentaire sur le saint évangile selon Matthieu, que nous n'avions pas écrit jusqu'ici à cause de la quantité du travail. En effet, comme vous voyez, c'est un grand livre à traduire en entier du grec [en géorgien]. L'aide de l'esprit saint, l'intercession de la sainte mère de Dieu, des docteurs et de tous les saints assura le succès et ainsi fut achevé, sans lacunes, ce saint livre, qui est plus beau que tous les autres livres, parce qu'il est plein de toute doctrine divine et de tout enseignement spirituel, et il n'y a point de belle chose qui ne s'y trouve, car vraiment l'esprit saint parlait par la bouche de ce saint et théophore Jean Chrysostome.

Vous donc tous à qui ira ce livre, qui le copierez, qui le lirez, et à vous aussi, qui l'entendrez (lire), nous vous demandons d'être mentionnés dans vos prières, moi le pauvre Jean, conjointement avec mon fils Euthyme, afin que par vos prières le Seigneur ait pitié de nous; car il nous fait un devoir de la miséricorde, en sorte que, vous aussi, pour avoir fait mémoire de nous, vous receviez de Dieu votre récompense. Oui, nous vous le demandons, souvenez-vous de nous dans votre prière.

Comme notre saint père Jean Chrysostome avait coutume de s'étendre longuement sur l'interprétation de l'Évangile, après quoi, vers la fin, il prononçait une exhortation, nous avons en conséquence transcrit ici le sujet de chacune de ces exhortations, en sorte que celui qui les cherchera les puisse trouver

facilement. C'est en effet ce qui est usité dans les livres grecs aussi...

Le colophon du ms. commence sur fol. 332 r : le scribe parle de Jean l'Athonite et s'associe à lui dans les invocations, mais ne se nomme pas. Il mentionne aussi le père Iovane Grdezilsdze comme l'ayant aidé dans le travail. Nous avons affaire ici sans doute avec une copie du colophon de saint Euthyme qui se trouvait dans le brouillon : En bas, mémorial moderne du moine Ilia (1917). Fol. 332 v_1 le cédule commence, dont nous avons cité une partie au-dessus : elle s'étend jusqu'au fol. 338 v_2.

Fol. 338 v : Au milieu de la deuxième colonne, après l'en-tête d'homélie ქ¯ = 90. დბ¯ჲ მა¯მსა და ძესა წ¯ასლსა აწ და ო¯კიოკ¯ე ა¯ნ :-:-

გევედრები ყ¯თა რ¯ნ ამას წიგნსა სწერდეთ ესე ანდერძი დაუკლებლად თ¯ა დაწერეთ : ვინცა არა დაწეროს დიდსა ბრალსა თ¯ამდებ არს :-

და ალესჯლა (*sic*) თარგმანებაჲ ესე ნუსხად მათეს თავისაჲ ს¯დ ჴელითა გლხ¯კისა ეფთიმესით. მთასა წ¯ა ათონას საყოფელსა წ¯ისა ღ¯თის მშობ¯ლისსა ვინცა იკითხვიდეთ შრომისა თჳს : Gloire au Père et au Fils et au Saint-Esprit maintenant et toujours pour l'éternité, Amen! Je vous implore, vous tous qui copierez ce saint livre, copiez ce testament complètement : Qui ne le copiera sera très blâmable. Et ce commentaire fut achevé en brouillon par la main du misérable Euthyme sur la sainte montagne de l'Athos, la résidence de la sainte Mère de Dieu : Qui le lira pour le travail... La page suivante est perdue. En bas à la marge deux lignes en nuskhuri irrégulier, un peu incliné, carré, encre noire :

დ¯ბჲ ღ¯თსა აღმოვიკითხეთ წმიდანი ესე წერილნი ცოდვილმან გერმანე : Gloire à Dieu, nous avons lu ces saintes écritures : le pécheur Germain.

TSAGARELI, n° 67.

N° 11

Λόγοι et βίοι pour les grandes fêtes. S. x. Parchemin blanc épais, un peu jauni. Encre brune à la sépia : en-têtes en rouge terne. Écrit sur deux colonnes de 30/31 lignes en nuskhuri droit arrondi du type d'Iškhan, un

peu irrégulier. Dimensions de la page : 315 × 245mm ; de l'écriture : 250 × 177mm, avec un espace de 19mm entre les colonnes. Cahiers de 8 feuilles, signés de lettres capitales au coin extérieur et supérieur sur fol. 1r et au milieu de la marge inférieure sur fol. 8v ; une main postérieure a ajouté des capitales grecques au milieu de la marge inférieure du fol. 1v. 292 feuilles numérotées au crayon bleu au milieu de la marge supérieure. Cahiers d ა̄ = 1 jusqu'à მ̄ = 40 (quatre feuilles seulement). Reliure de cuir noir sur planchettes, ornée de dessins linéaires et de rosettes, et rapiécée au dos avec une toile grise semblable à de la flanelle. Deux fermoirs modernes, formés de chevilles et nœuds ouverts de corde.

Contient :

1. (Fol. $1r_1$-$3r_2$.) საკითხავი თქუმული წმიდისა გრიგოლ ნოსელისაჲ პო...ჲსა '....ხრებისა თჳს წმიდისა ღმრთის მშობელისა და მარადის ქალწულისა მარიამისა : inc. დღეს ანგელოზთა განწყობილთა გალობანი ბრწყინვალე იქმნებიან... Leçon : Sermon de saint Grégoire de Nysse, sur l'Annonciation..... de la sainte Mère de Dieu la toujours Vierge Marie : inc. Aujourd'hui les chœurs des anges rangés deviennent splendides...

2. (Fol. $3r_2$-$12v_1$.) თქუმული მისი ვე წმიდისა ღმრთის მშობელისა თჳს : inc. დღესასწაულთა ყოველთა და გალობათა ჯერ არს ჩუენდა... Sermon du même sur la sainte Mère de Dieu : inc. Il nous faut toutes les fêtes et tous les chants...

3. (Fol. $12v_1$-$14v_1$.) თქუმული პროკლე კოსტანტინოპოლელ მთავარეპისკოპოსისაჲ ხარებისა თჳს ვე : inc. ქალწულთა კრებაჲ დღეს მოუწესს ენასა ჩუენსა ძმანო... Sermon de Proclus archevêque de Constantinople sur l'Annonciation aussi : inc. L'assemblée de vierges invite aujourd'hui, ô frères, notre langue...

B. H. G., [2]1129.

4. (Fol. $14v_1$-$23v_2$.) შობაჲ უფლისა ჩუენისა იესუ ქრისტესი საკითხავი. თქუმული წმიდისა და ნეტარისა მამისა ჩუენისა გრიგოლ ანძიანძორეველისაჲ უფლისა შობისა თჳს წმიდისა გან ქალწულისა : inc. ქრისტე იშვების უგალობდით... Leçon : Nativité de Notre-Seigneur Jésus-Christ : Sermon de notre saint et bienheureux père Grégoire de Nazianze sur la nativité du Seigneur par la sainte Vierge : inc. Christ est né, réjouissez-vous...

5. (Fol. $23v_2$-$25v_1$.) თქუმული წმიდისა ეპიფანე კჳპრიელ მთავარ-ეპისკოპოსისაჲ განკაცებისა თჳს უფლისა ჩუენისა წმიდისა გან მარადის ქალწულისა მარიამისა : inc. ღმერთი არა სადა ვის უხილავს... Sermon de saint Épiphane l'archevêque de Chypre sur l'incarnation de Notre-Seigneur de la toujours sainte Vierge Marie : inc. Personne n'a jamais vu Dieu...

6. (Fol. $25v_1$-$29r_1$.) წმიდისა ბასილისი საკჳრველებისა თჳს რომელი იქმნა მის მიერ ნიკეას მადლისა თჳს ეკლესიაჲსა : inc. ოქუა საღმრთომან ჴმამან... De saint Basile, sur le miracle qui se fit par lui à Nicée pour la grâce de l'Église : inc. La voix divine dit...

7. (Fol. $29r_1$-$36r_1$.) საკჳრველებისა თჳს რომელი იქმნა წმიდისა მამისა ბასილის მიერ იოსების თჳს მკურნალისა ჰურიაჲსა : inc. რომელნი ხართ ყოველნი მოყუარენი მამათა შვილნი... Sur le miracle qui fut fait par le saint Père Basile à propos de Joseph, le médecin juif : inc. Vous tous qui êtes fils aimant vos pères...

8. (Fol. $36r_1$-$37v_2$.) თქუმული წმიდისა პროკლე კოსტანტინეპოლელ მთავარ-ეპისკოპოსისაჲ ნათლის ღებისა თჳს უფლისა ჩუენისა : inc. Sermon de saint Proclus l'archevêque de Constantinople sur le baptême de Notre-Seigneur : inc. დღეს ქრისტე სოფელსა გამოუჩნდა... Aujourd'hui Christ parut au monde...

9. (Fol. $37v_2$-$39v_2$.) თქუმული ნათლის ღებისა თჳს ქრისტჱს უფლისა ჩუენისა იოვანეს მიერ ებისკოპოსისაჲ ტაბია ქალაქისაჲ : inc. ყოველთა დაბადებულთა უფალი წიათაღ გან მამისათა მოვიდა ჩუენდა... Sermon sur le baptême du Christ Notre-Seigneur par Jean, évêque de la ville de Tabia : inc. Le Seigneur de toute créature vint à nous des lombes du Père...

Éd. C. Kékélidze, Keimena, p. 10-15.

10. (Fol. $39v_2$-$41v_2$.) მიგებებაჲ თქუმული ევსჳქი ხჳცისა (*sic*) იჱრუსალემელისაჲ შობით გან უფლისა ჩუენისა იესუ ქრისტჱსა მეორმეოცესა დღესა ოდეს მიიყვანეს ტაძრად და მიიქჳმიდა მას წმიდაჲ სჳმეონ : inc. საყუარელნო კრებაჲ ესე

დღისაჲ ამის ყოვლად ვე სასურველ არს... L'ὑπαπαντή : Sermon d'Hésychios prêtre de Jérusalem au quarantième jour après la naissance de Notre-Seigneur Jésus-Christ, quand ils l'apportèrent au temple et saint Syméon l'embrassa : inc. O bien-aimés, l'assemblée d'aujourd'hui est entièrement désirable...

11. (Fol. 41 v_2-43 v_1.) თქუმული ტიმოთე ხუცისა იჱრუსალემელისაჲ უფლისა ჩუენისა იესუ ქრისტჱს შემდგომად ორმეოცისა დღისა ოდეს იგი მიიყვანეს ტაძრად უფლისა მარიამ დედამან და ქალწულმან და იოსებ და აკურთხევდა მათ სჳმეონ : inc. მხოლოჲ კაცთა შორის სრული კაცი... Sermon de Timothée le prêtre de Jérusalem sur Notre-Seigneur Jésus-Christ quand, après quarante jours, Marie sa mère et vierge et Joseph l'apportèrent au Temple du Seigneur, et Syméon les bénit : inc. Le seul homme parfait parmi les hommes...

12. (Fol. 43 v_1-46 v_1.) თქუმული კჳრილე მთავარ-ებისკოპოსისაჲ მიგებებისა თჳს უფლისა ჩუენისა იესუ ქრისტჱსა : inc. გიხაროდის ფრიად ასულო სიონისაო... Sermon de l'archevêque Cyrille sur la ὑπαπαντή de Notre-Seigneur Jésus-Christ : inc. Réjouis-toi, ô fille de Sion...

13. (Fol. 46 v_1-51 r_1.) Saint Jean Chrysostome, თქუმული მარიამეს და მართაჲს თჳს და ლაზარეს თჳს ძმისა მათისა. რომელი იგი უფალმან მკუდრეთით აღადგინა და ელიაჲს თჳს წინაჲსწარმეტყუე ლისა : inc. საყუარელნო რაოდენისა უფროჲს აღდგომისა ტრფიალ იქმნეს... Sermon sur Marie, Marthe et Lazare leur frère que le Seigneur ressuscita d'entre les morts, et sur Élie le prophète : inc. O bien-aimés, combien plus agréable que la résurrection furent...

14. (Fol. 51 r_1-56 v_1.) ევსტატი მთავარ-ებისკოპოსისა ანტიოქიისაჲ და აღმსაარებელისაჲ თქუმული ამის თჳს ოდეს იგი ჯდა იესუ სერსა მას და ლაზარე იყო თანამეინაჴედ. რომელი იგი აღადგინა დათა მისთა მარიამეს და მართაჲს თჳს : inc. აწ საყუარელნო რასა ესე გჳთხრობს ეკლესიაჲ ღმრთისაჲ... D'Eustathios archevêque d'Antioche et confesseur, sermon quand le Seigneur s'assit au souper et Lazare fut un des convives, qu'il a ressuscité pour ses sœurs Mariam et Martha : inc. Maintenant, ô bien-aimés, que nous raconte l'Église de Dieu?...

15. (Fol. $56v_1$-$60v_1$.) ბზობაჲ : Dimanche des Rameaux. Saint Jean Chrysostome, შესლვისა თჳს უფლისა იერუსალჱმდ და საკითხავი ზაქარია წინაჲსწარმეტყუელისაჲ : inc. გიხარო-დინ ფრიად ასულო სიონისაო... Sur l'entrée du Seigneur a Jérusalem et la leçon de Zacharie le prophète : inc. Réjouis-toi beaucoup, ô fille de Sion...

16. (Fol. $60v_2$-$64v_2$.) Saint Jean Chrysostome, შესლვისა თჳს უფლისა იერუსალჱმდ და შესხმისა თჳს ყრმათაჲსა : inc. აწ მოვედით საყუარელნო... Sur l'entrée du Seigneur à Jérusalem et sur la commémoration des jeunes hommes : inc. Maintenant venons, ô bien-aimés...

17. (Fol. $64v_2$-$69r_2$.) Titus l'évêque, შესლვისა თჳს უფლისა იჱრუსალემდ : inc. ვითარცა სახედ აურაცხელი აღმოასხამს... Sur l'entrée du Seigneur à Jérusalem : inc. Comment l'innombrable jaillit?...

18. (Fol. $69r_2$-$72v_1$.) Saint Jean Chrysostome, საკითხავი : inc. და ვითარმცა გუაუწყა ჩუენ მახრებელმან... Leçon : inc. Et comme nous raconte l'évangéliste...

19. (Fol. $72v_1$-$75v_2$.) Saint Jean Chrysostome, ათთა ქალწულთა თჳს და მოწყალებისა თჳს და სინანულისა თჳს : inc. უწყი მე გუშინ ვინაჲ <ვ>იწყო სიტყუად ესე... Sur les dix vierges et sur la compassion et sur la pénitence : inc. Je sais aujourd'hui par où je commencerai à dire ceci... (des. déf. —). Lacune d'un cahier (ია = 11).

20. (Fol. $76r_1$-$80v_1$.) Acéphalon : და ყოველი დაბადებული თანამდებ არს...

21. (Fol. $80v_1$-$82v_1$.) Saint Athanase d'Alexandrie, მიცემისა თჳს უფლისა ჩუენისა იუდაჲს გან ჰურიათა მოშურნებისა თჳს : inc. მაცხოვრისა ჩუენისა ვნებაჲ... Sur la trahison de Notre-Seigneur par Judas à cause de l'envie des Juifs : inc. La passion de Notre-Seigneur...

22. (Fol. $82v_1$-$85v_2$.) Mélétios, patriarche d'Antioche, მიცე-მისა უფლისა ჩუენისა იესუ ქრისტესა და განკითხვისა თჳს ურჩულოთა მიერ : inc. ამას დღესასწაულსა აღესრულნეს უტყუელნი... Sur la trahison de Notre-Seigneur Jésus-Christ

et sur son interrogatoire par les gens sans loi : inc. En cette fête s'accomplissent des choses ineffables...

23. (Fol. $85v_2$-$89v_2$.) Du même, განკითხვისა თჳს უფლისა და ჯუარცჳმისა : inc. ვითარცა დასაჯეს უფალი მღდელთ-მოძღუართა მათ... Sur l'interrogatoire du Seigneur et sur la crucifixion : inc. Quand les princes des prêtres jugèrent le Seigneur...

24. (Fol. $89v_2$-$94r_1$.) Saint Jean Chrysostome, ჯუარცუმისა თჳს უფლისა : თხრობაჲ ზრახვისა მის თჳს ჰურიათაჲსა და ძალი ვნებისა მის თჳს ჩუენისა ჴსნისა განმზადებ<უ>ლი : inc. რაჲ არს ესე ვნებაჲ... Sur la crucifixion du Seigneur : Récit du conciliabule des Juifs et sur la vertu de la Passion qui opéra notre salut : inc. Quelle est cette passion...

25. (Fol. $94r_1$-$98r_2$.) Mélétios l'évêque, განკითხვისა თჳს უფლისა და ჯუარცუმისა თჳს : inc. მინდა კმა ყოფის ვნებათა მათ თჳს... Sur l'interrogatoire du Seigneur et la crucifixion : inc. Je veux faire un peu pour la passion...

26. (Fol. $98r_2$-$100v_2$.) Du même, მოღუაწებისა თჳს აღვსე-ბისა : inc. წიგნნი ებრაელთანი გამოსლვათანი წარიკითხნეს... Sur l'ἄθλησις de Pâques : inc. Les livres des Hébreux de l'Exode furent lus...

27. (Fol. $100v_2$-$107r_2$.) Saint Épiphane de Chypre, დაფლვისა თჳს უფლისა ჩუენისა იესუ ქრისტჱსა და იოსების თჳს მართლისა : inc. რაჲ არს ესე დღეს დუმილი... Sur la sépulture de Notre-Seigneur Jésus-Christ et sur Joseph le juste : inc. Quel est ce silence aujourd'hui...

Fol. 107 r. A la marge inférieure mémorial de ვინედიკტე (*sic*) Venedikté (Benoît).

28. (Fol. $107v_1$-$115r_1$.) Mélétios l'évêque, აღდგომისა თჳს მკუდრეთით უფლისა ჩუენისა იესუ ქრისტესა : inc. ნათელ იღე ნათელ იღე იჱრუსალემ... Sur la résurrection de Notre-Seigneur Jésus-Christ d'entre les morts : inc. Baptise-toi, baptise-toi, Jérusalem...

29. (Fol. $115r_1$-$123r_2$.) Cyrille, évêque de Jérusalem, მკუ-დრეთით აღდგომისა თჳს იესუ ქრისტესა : inc. იხარებდ იჱრუსალემ და შემოკრბით ყოველნი... Sur la résurrection

de Jésus-Christ d'entre les morts : inc. Réjouis-toi, Jérusalem et assemblez-vous tous...

30. (Fol. $123 r_2$-$126 r_2$.) Saint Jean Chrysostome, აღდგომისა თჳს უფლისა ჩუენისა იესუ ქრისტესა და აღვსებისა თჳს : inc. რომლითა მე პირითა შემძლებელ ვიყვნეთ... Sur la résurrection de Notre-Seigneur Jésus-Christ d'entre les morts et sur la Pâque : inc. Avec quelle bouche pourrons-nous...

31. (Fol. $126 r_2$-$129 v_1$.) Du même, აღსაარებისა თჳს თომა მოციქულისა და დღისა თჳს ახალ კჳრიაკესა : inc. მოვედ აღთქუმისა თჳს აღსრულებად... Sur la confession de Thomas l'apôtre et sur le jour du dimanche « Nouveau » : inc. Je vins pour célébrer le testament...

32. (Fol. $129 v_1$-$133 r_2$.) Saint Jean Chrysostome, ახალ კჳრია-კესა თჳს და თომა მოციქულისა თჳს : inc. მოვალ ზედა-ნადებისა მიცემად თქუენდა... Sur le dimanche « Nouveau » et sur Thomas l'apôtre : inc. Je viens pour vous donner l'épacte...

33. (Fol. $133 r_2$-$135 v_2$.) Saint Jean Chrysostome, ამაღლებისა თჳს უფლისა ჩუენისა იესუ ქრისტესა : inc. მოვედით საყუა-რელნო ჩემნო... Sur la résurrection de Notre-Seigneur Jésus-Christ : inc. Nous vînmes, ô mes bien-aimés...

34. (Fol. $136 r_1$-v_2.) Saint Jean Chrysostome, ამაღლებისა თჳს უფლისა ჩუენისა იესუ ქრისტჱსა მთისა გან ზეთის ხილთაჲსა : inc. უფალი ჩუენი და ძჱ ღმრთისა ჩუენისაჲ... Sur l'Ascension de Notre-Seigneur Jésus-Christ du Mont des Oliviers : inc. Notre-Seigneur et Fils de notre Dieu...

35. (Fol. $137 r_1$-$140 v_1$.) Du même sur le même : inc. იხარე-ბდით ცანი... Réjouissez-vous, ô cieux...

36. (Fol. $140 v_1$-$144 r_1$.) Du même sur la Pentecôte : inc. ოდეს მე ენანი ღმრთისა გან... Parfois les langues de Dieu...

37. (Fol. $144 r_1$-$146 v_2$.) Leçon (საკითხავი) sur la naissance de saint Jean-Baptiste : inc. და იყო იესუ ბეთლემს... Et Jésus fut en Bethléem...

38. (Fol. $146 v_2$-$151 r_1$.) Saint Jean Chrysostome, sur la Transfiguration : inc. ბრწყინვალე არს ჩუენდა... Brillant pour nous...

39. (Fol. $151 r_1$-$153 v_2$.) Du même sur le même : inc. ეჴა

დიდებული და საკჳრველი გამოთქუმული... Voilà le glorieux et miracle renommé...

40. (Fol. $153v_2$-$156r_2$.) Saint Jean Chrysostome, შესხმისა თჳს წმიდისა დედოფლისა ჩუენისა : inc. საყუარელნო მოვედით და ისმინეთ... Sur la commémoration de notre sainte reine... inc. O bien-aimés, venez et écoutez...

41. (Fol. $156r_2$-$161r_1$.) Saint Jean le Théologien, დამინებასა წმიდისა ღმრთის მშობელისა : inc. ყოვლად წმიდაჲ დიდებული ღმრთის მშობელი... Sur la dormition de la sainte Mère de Dieu : inc. La toute sainte glorieuse Mère de Dieu...

42. (Fol. $161r_1$-$164r_1$.) Du même sur le même : inc. აწ მოვედით საყუარელნო... Venez donc, ô bien-aimés...

43. (Fol. $164r_1$-$171r_1$.) საკითხავი Leçon sur la naissance de la sainte Mère de Dieu : inc. ახილვასა მას ათორმეტთა ტომთა... Au vu des douze tribus...

44. (Fol. $171r_1$-$176r_2$.) La Dédicace : Saint Jean Chrysostome : inc. ცანი დღეს ქუეყანა იქმნეს... Les cieux aujourd'hui devinrent la terre...

45. (Fol. $176r_2$-$178v_1$.) Du même, გჳრიტისა თჳს და სატფურებისა თჳს წმიდათა ეკლესიათა : inc. გჳრტი უდაბნოჲს მოყუარჱ... Sur la colombe et sur la consécration des saintes églises : inc. La colombe aimant le désert...

46. (Fol. $178v_1$-$182r_1$.) თქუმული იოვანე ბოლნელ ეპისკოპოსისაჲ სატფურებისა თჳს წმიდათა ეკლესიათა რომელნი იყვნეს იერუსალჱმსა : inc. დღეს იხარებდენ ცანი... Sermon de Jean évêque de Bolnisi, sur la consécration des saintes églises, qui furent en Jérusalem : inc. Qu'aujourd'hui les cieux se réjouissent...

47. (Fol. $182r_1$-$186v_1$.) საკითხავი ჯუარისაჲ რომელი გამოჩნდა კოსტანტინე მეფესა მდინარესა დინობსა რომლისა თჳს მოიძია მან ძელი ჯუარისაჲ ელენის მიერ იჱრუსალემს : inc. მეშჳდესა წელსა მეფობასა კოსტანტინესა დიდისა მეფისასა... Leçon sur la croix qui apparut au roi Constantin sur le fleuve Danube, en suite de quoi il fit chercher le bois de la croix par Hélène à Jérusalem : inc. En la septième année du règne du grand roi Constantin...

48. (Fol. 186 v_1-188 r_1,) უწყებაჲ და ცნობაჲ ვითარ იგი თავი წმიდისა წინამორბედისაჲ ეროდეს ქალაქით ემეწელთა ქალაქსა მოიწია : inc. მონაზონი (*sic*) ვინ მე ორნი... Narration et récit comme quoi la tête du saint Précurseur vint de la ville d'Hérode à la ville d'Émèse : inc. Deux moines...

49. (Fol. 188 r_1-190 r_1.) მეორედ გამოცხადებაჲ წმიდისა იოვანე ნათლის მცემელისაჲ და წინამორბედისა ქრისტჱს ღმრთისა ჩუენისა : inc. და აჰა განზოგებასა მას შჳდეულთა წმიდათა მარხვათასა... La deuxième apparition de saint Jean le Baptiste et précurseur de Notre Dieu Christ : inc. Et voilà dans la série des semaines du saint Carême...

50. (Fol. 190 r_1-191 r_2.) Saint Jean Chrysostome, და ოდესცა გინდეს ჴსენებაჲ წმიდათა მღდელთ-მოძღუართაჲ საკითხავი : inc. ვინ მე მცა არა იხარებდა... Et quand tu voudras commémorer les saints prélats : Leçon. inc. Qui ne se réjouirait pas...

51. (Fol. 191 r_2-193 v_2.) Saint Jean Chrysostome, au jour des archanges : inc. უწამებიეს წმიდასა მოციქულსა... Le saint apôtre a rendu témoignage que...

52. (Fol. 193 v_2-197 r_1.) Saint Jean Chrysostome, en commémoration des martyrs : inc. განშუენდიან ცანი... Les cieux s'embellissent...

53. (Fol. 197 r_1-198 r_2.) Du même sur le même sujet : inc. წეს არს მათა რომელნი მოვლენან... C'est la coutume de ceux qui viennent...

54. (Fol. 198 v_1-200 v_1.) Du même, წმიდათა მოწამეთა თჳს ყოველთა შეკრებული და წმიდისა სტეფანესცა : inc. შეუდგეს მოწამენი... De tous les saints martyrs collectivement et aussi de saint Étienne : inc. Les martyrs suivirent...

55. (Fol. 200 v_1-202 r_1.) Du même, sur le même sujet : inc. სიყუარული მოწამეთა სანატრელთაჲ... L'amour des bienheureux martyrs...

56. (Fol. 202 r_1-203 r_2.) Du même sur le même sujet : inc. წესად და ღირსად ჰყავთ... Dignement et comme il convient vous faites...

57. (Fol. 203 r_2-204 r_1.) Du même sur le même sujet : inc.

რამეთუ ყოველნი მცნებანი უფლისა ჩუენისანი... Parce que tous les commandements de Notre-Seigneur...

58. (Fol. $204r_1$-$205r_2$.) Du même sur le même sujet : inc. ტაბლასა სიხარულისასა... Sur la table de joie...

59. (Fol. $205r_2$-$206r_1$.) Du même sur le baptême de Jésus-Christ par Jean dans le Jourdain : inc. სახარულ (*sic*) არს ჩუენ ყოველთა თჳს... C'est une joie pour nous tous...

60. (Fol. $206r_1$-$207r_2$.) Du même sur le baptême : inc. უფალმან ჩუენმან იესუ ქრისტემან... Notre-Seigneur Jésus-Christ...

61. (Fol. $207r_2$-$209r_2$.) Du même sur le baptême : inc. ვითარცა ველნი... Comme les champs...

62. (Fol. $209r_2$-$212r_2$.) Eusèbe, archevêque d'Alexandrie, sur le baptême de Notre-Seigneur Jésus-Christ : inc. ამის თჳს რამეთუ გუშინ... Parce que hier...

63. (Fol. $212v_1$-$215v_1$.) დღესა გორცითა აღებასა თარგმანებაჲ წმიდათა მარხვათა სახარებისაჲ. სახარებაჲ მათეს თავისაჲ ფარისეველისა მის თჳს და დედაკაცისა ცოდვილისა რომელმან სცხო ნელსაცხებელი უფალსა ჩუენსა იესუ ქრისტესა : თქუმული წმიდისა იოვანე ბოლნელ ეპისკოპოსისაჲ : inc. აწ მოვედით საყუარელნო... Au jour de l'incarnation : Commentaire sur l'évangile du saint Carême. L'évangile selon Matthieu sur le Pharisien et la femme pécheresse, qui oignit de parfums Notre-Seigneur Jésus-Christ : Sermon de Jean évêque de Bolnisi : inc. Maintenant nous vînmes, ô bien-aimés...

64. (Fol. $215v_2$-$218r_2$.) Du même, სახარებაჲ მათესი თარგმანებაჲ სახარებისაჲ (*sic*) ეკრძალენი ქველის საქმესა : inc. რომელი იგი გარდამოკდა წიაღთა გან მამისათა... Évangile de Matthieu : Commentaire sur l'évangile : Quand vous faites l'aumône, garde-toi : inc. Celui qui descendait des reins du Père...

65. (Fol. $218r_2$-$220r_2$.) Du même, სახარებაჲ ლუკაისი და იოვანეს ყოველნი მეზუერენი და ცოდვილნი თარგმანებაჲ წმიდისა სახარებისაჲ : inc. მარხვაჲ მიაწიეთ... L'évangile de Luc et de Jean : Tous les publicains et pécheurs : Commentaire de l'évangile : inc. Vous attribuez le jeûne...

66. (Fol. 220 r_2-222 v.) Du même, სახარებაჲ ლუკაჲსი ორთა მათ ძეთა თჳს თარგმანებაჲ სახარებისაჲ : inc. მოვედით საყუარელნო და ისმინეთ... Évangile de Luc sur les deux fils : Commentaire de l'évangile : inc. Venez, ô bien-aimés et écoutez...

Fol. 222 r/v écrit en lignes pleines.

67. (Fol. 222 v-225 v_1.) Du même, სახარებაჲ ლუკაჲსი : თარგმანებაჲ წმიდისა სახარებისაჲ : inc. მოექეცით ჩემდა ყოვლითა გულითა... L'évangile de Luc : Commentaire du saint évangile : inc. Tournez-vous vers moi de tout le cœur...

68. (Fol. 225 v_1-227 v_1.) Du même, სახარებაჲ ლუკაჲსი თარგმანებაჲ. იგავი კაცი ვინ მე გარდამოვიდა : inc. სიმართლე მართლისა მის ზედა... Évangile de Luc : Commentaire : La parabole : « Un homme descendit » : inc. La justice sur le juste...

69. (Fol. 227 v_1-228 v_1.) Du même, სახარებაჲ ლუკაჲსი· კაცი ვინ მე იყო მდიდარი : თარგმანებაჲ სახარებისაჲ : inc. ძირი ყოვლისა სასოებისა კეთილისაჲ... L'évangile de Luc : Il y eut un certain homme riche : Commentaire de l'évangile : inc. La racine de tout bon espoir...

70. (Fol. 228 v_1-233 r_2.) Du même, სახარებაჲ იოვანესი : თარგმანებაჲ სახარებისაჲ : inc. აწ მოვედით საყუარელნო... L'évangile de Jean : Commentaire de l'évangile : inc. Maintenant nous vînmes, ô bien-aimés...

71. (Fol. 233 r_2-239 v_1.) ბარსაბაჲ მთავარ-ებისკოპოსისა იერუსალჱმისაჲ. მაცხოვრისა ჩუენისა იესუ ქრისტეს თჳს და ეკლესიათა თჳს და მღდელთ-მოძღუართა თჳს : inc. დავაბათ (*sic*) აწ ძალითა ღმრთისაჲთა... Barçabay l'archevêque de Jérusalem, sur Notre-Seigneur Jésus-Christ et sur les églises et les hiérarques : inc. Nous nouâmes (?) maintenant par la force de Dieu...

72. (Fol. 239 v_2-240 v_2.) Saint Éphrem, de l'honorable et vivifiante Croix : inc. ყოველნი სასწაულნი უფლისა ჩუენისანი... Tous les miracles de Notre-Seigneur...

73. (Fol. 241 r_1-247 r_1.) ცხორებაჲ და მოქალაქობაჲ წმიდათა და დიდებულთა საკჳრველთ მოქმედთა კოზმანდამიანეთაჲ და

დედისა მათისა თევდოტესი : inc. უფლისა და მაცხოვრისა ჩუენისა იესუ ქრისტჱს სუფევითა... Vie et conduite des saints et glorieux thaumaturges Cosmas et Damien et de leur mère Théodoté : inc. Par le royaume de Notre-Seigneur et Sauveur Jésus-Christ...

74. (Fol. $247 r_2$-$251 r_1$.) წამებაჲ წმიდათა კოზმანდამიანეთა (*sic*) უქრთამოთა მკურნალთაჲ : inc. შემდგომად გამოჩინებისა უფლისა ჩუენისა იესუ ქრისტჱსა... Passion des saints Cosmas et Damien les médecins incorruptibles : inc. Après l'apparition de Notre-Seigneur Jésus-Christ...

75. (Fol. $251 r_2$-$275 v_1$.) წამებაჲ წმიდისა მოციქ<უ>ლი<საჲ> ფილიპესი : inc. მათ ჟამთა შინა მეფობასა ტრაიანოს... Passion du saint apôtre Philippe : inc. En ces temps au règne de Trajan...

76. (Fol. $275 v_1$-$288 r_1$.) Saint Hippolyte l'archevêque, სახჱ აღთქუმისაჲ მკუდართა აღდგომისა თჳს : inc. მართალ არს სიტყუაჲ... La forme du testament : sur la résurrection des morts : inc. Juste est la parole...

77. (Fol. $288 r_1$-$289 r_2$.) Saint Basile l'archevêque, ქალწულებისა თჳს : inc. არა ცუდად რაჲ მე იყო... Sur la virginité : inc. Pas en vain fut quelque...

78. (Fol. $289 r_2$-$290 v_1$.) Du même, sur le même sujet : inc. შორის მრავალთა საბრჭეთა... Parmi maints pièges...

79. (Fol. $290 v_1$-$292 v_2$.) Saint Basile, archevêque de Césarée, მარხვათა თჳს : inc. ნეტუსა (*sic*) დაეცით თუეთასა... Sur le Carême : inc. Sonnez la trompette au commencement des mois... Des. déf. —

TSAGARELI, n° 80.

N° 12

Γεροντικὸν. Parchemin blanc épais de bonne qualité. Encre noire, par endroits pâlie jusqu'à la teinte gris; en-têtes et lettres capitales en rouge foncé. Écrit sur une colonne de 24 lignes en nuskhuri par le même scribe qui écrivit n° 75. S. x/xi. Dimensions de la page : 332×250^{mm}; de l'écriture : 280×185^{mm}. Cahiers de 8 feuilles, mais les signatures en sont découpées. 245 feuilles, numérotées au coin extérieur et supérieur au crayon bleu. Reliure moderne de toile verte sur carton avec un dos de cuir

brun pâle. 4 courroies qui se nouent. Le manuscrit est mutilé au commencement et à la fin.

Contient : un γεροντικὸν lequel commence par une série d'histoires avec les noms des ascètes en ordre alphabétique. Le texte inc. (— def.) fol. 1r : იგი შეუვრდა ფერჴთა მისთა ; fol. 1r მამისა აგათონისა თჳს : à propos du père Agathon, et ensuite jusqu'à fol. 144v, მამისა ორის თჳს : à propos du père Oré; des. fol. 146v. Ensuite სწავლანი და თხრობანი თითოსახენი მამისა პიმენისანი : inc. წარვიდა ოდესმე მამაჲ პიმენ... Doctrines et contes du père Pimen : inc. Le père Pimen s'en alla une fois... Des. texte fol. 185r. Ensuite se reprend une autre série de contes en ordre alphabétique jusqu'à la fin : fol. 220v, note du scribe სჳმეონ Syméon. Des. texte (def. —) fol. 245v.

Longue analyse dans Marr, *op. cit.*, p. 16.

Probablement TSAGARELI, nº 51.

Nº 13

Commentaire de saint Jean Chrysostome sur l'évangile selon saint Matthieu dans la version de saint Euthyme. Écrit au Mont Athos en 1008. Parchemin blanc, assez épais. Encre grise brunâtre, de mauvaise qualité; en-têtes en rouge pâle. Écrit sur deux colonnes de 30 lignes en nuskhuri, grossier, anguleux et incliné. Dimensions da la page : 370 × 298mm ; de l'écriture : 295 × 225mm, avec un espace entre les colonnes de 18mm. Cahiers de 8 feuilles, signés au milieu de la marge supérieure sur fol. 1r et inférieure sur fol. 8v de lettres capitales, de ა̄ = 1 (dont les quatre premières feuilles sont perdues) jusqu'à ლ̄გ = 33. 261 feuilles numérotées au recto, au crayon bleu. Reliure de cuir noir, sur planchettes, ornée de dessins linéaires et de rosettes. Deux fermoirs faits de bandes de toile.

Colophon du manuscrit (fol. 260v) :

ხ̄ დაიწერა მთასა წ̄სა ათონას მონასტერსა ქართველთა წ̄თა მმ̄თასა იოვანე და ევთჳმესს : ბერძულად დასაბამითგ̄ნნი წელნი იყვნეს : ხფი̄ვ ინდიკტიონი : ვ̄ : ჯარცმ̄ითგან : შყ̄გ : ქართულად დასაბამითგ̄ნნი წელნი : ხ̄ქიბ ქრონიკონი იყო მეცამეტედ მოქცეული : სკ̄ჱ : ხ̄ ჩ̄ნ ზ̄ა მეუფებაჲ იყო ო̄ისა ჩ̄ნისა ი̄ჳ ქ̄ესი : რ̄ისაჲ არს დ̄ბჲ თ̄ა მმ̄ით და ს̄ლით წდ̄ით ურთ : აწ და მ̄ს და უკ̄თი

უ¯ფე ა¯ნ : ქ¯ე აკ¯ხე და გარდაიგადე მამასა მქ¯ლს თ¯ა და ბაკურ პატრიკსა : რ¯ლთა შეგუწიეს საფასითა ამათ წიგნთა და შეუნდვენ ყ¯ნი ბრალნი და ყლ¯თა რ¯ლთა შეგუწიეს სიტყჳთა და საქმითა და გონებითა შეუნდვენ და გარდაიგადე მ¯თ თ¯ა და თ¯ე დიად (*sic*) შეგ¯წია შეიწყალენ ქ¯ნ :

Écrit à la sainte montagne de l'Athos, au monastère des Géorgiens, des saints pères Jean et Euthyme. Les années de la création étaient, selon les Grecs, 6516, 6e indiction, depuis le Crucifiement 993. Selon les Géorgiens, l'an de la création était 6612; du cycle pascal, la treizième année était en cours 228 (+ 780 = 1008).

Sur nous régnait Notre-Seigneur Jésus-Christ, à qui soit gloire avec le Père et le Saint-Esprit conjointement, maintenant et pour l'éternité. O Christ, bénis et récompense le père Michel avec le patrice Bakour, qui ont fait pour nous les frais de ces livres; pardonne-leur toutes (leurs) fautes. Et tous ceux qui nous ont aidés en paroles, en actes ou en conseils, accorde-leur le pardon et récompense-les. Et à Théodore qui nous a beaucoup aidés, que le Christ fasse miséricorde.

Tsagareli, no 70.

N° 14

Œuvres de saint Grégoire de Nysse, etc. Papier grossier oriental brun. S. xiv-xvi. Encre noire : en-têtes en rouge. Écrit sur deux colonnes de 37 lignes en nuskhuri arrondi, incliné, un peu irrégulier, de grandeur moyenne. Dimensions de la page : 310×228mm ; de l'écriture : 275×175mm, avec un espace de 13mm entre les colonnes. Cahiers de 8 feuilles; les signatures ont été coupées. 373 feuilles, numérotées au crayon bleu sur les rectos : les marges des feuilles sont trouées çà et là par des vers. Reliure de flanelle grise sur carton avec le dos de cuir brun pâle. Deux nœuds ouverts de ruban et cordes, comme fermoirs. Sur les feuilles de garde deux dessins de la croix avec des figures d'hommes et quelques mémoriaux.

Contient : f. 4v, index du contenu : f. 5r-6r, longue dissertation sans commencement et sans fin.

1. (Fol. $6v_1$-$42v_1$.) Saint Grégoire de Nysse, სიტყუაჲ სწავლისაჲ და მოძღურებისაჲ : inc. ღმრთის მსახურებასა საიდუმლოთა წინამძღუართა თჳს... Sermon de doctrine et de direc-

tion (De doctrina et magisterio!) : inc. Pour présider aux mystères dans le service de Dieu...

2. (Fol. $42 v_1$-$60 r_2$.) Du même, ცხორებისა თჳს დისა თჳსისა წმიდისა მაკრინაჲსისა : inc. სახე წიგნისაჲ ამის... Sur la vie de sa sœur, sainte Macrina : inc. Τὸ εἶδος τοῦ βιβλίου...

B. H. G., [2]1012.

3. (Fol. $60 v_1$-$77 v_2$.) Du même, ძიებაჲ სულისა თჳსისა დისა მაკრინაჲს თანა : inc. ვინაჲთგან უკუჱ კაცთობრივისა ცხოვრე-ბისა გან... Discussion de son âme avec sa sœur Macrina : inc. Ἐπειδὴ τοῦ ἀνθρωπίνου βίου...

Migne, *P. G.*, XLVI, col. 12 et seq.

4. (Fol. $78 r_1$-$125 r_1$.) Du même, თარგმანებაჲ მომჴსნისაჲ : ნეტარ იყვნენ გლახაკნი სულითა რამეთუ მათი არს სასუფეველი ცათაჲ : inc. ვინმცა უკუჱ იყო შემოკრებულთა შორის... Commentaire de la béatitude : Bienheureux soient les pauvres d'esprit, parce que leur appartient le royaume des cieux : inc. Τίς ἄρα τοιοῦτος ἐν τοῖς συνειλεγμένοις...

Migne, *P. G.*, XLIV, col. 1193 et seq.

5. (Fol. $125 r_1$-$130 r_2$.) Du même, ეპისტოლე არმონიოს მიმართ : inc. ვითარცა იგი იქმან მპყრობელთა მიმართ... Lettre à Armonios : inc. Ὅπερ ποιοῦσι πρὸς τοὺς κρατοῦντας...

Migne, *P. G.*, XLVI, col. 237 et seq.

6. (Fol. $130 r_2$-$146 r_2$.) Du même, ეპისტოლე არმონიოს კესარიოს ულჳმპიოს მეღუაწეთა მიმართ : inc. შუენის კეთილსა მაგას და ღმრთის მოყუარესა... Lettre aux ascètes Armonios, Kesarion, Olympios : inc. Il convient à ce bon et pieux...

7. (Fol. $146 v_1$-$157 r_2$.) Du même, მკუდრეთით აღდგომისა თჳს უფლისა ჩუენისა იესუ ქრისტესა : inc. რავდენიცა მამათ-მთავართა კურთხევაჲ... Sur la résurrection de Notre-Seigneur d'entre les morts : inc. Εἴ τις πατριαρχῶν εὐλογία...

Migne, *P. G.*, XLVI, col. 1128 et seq.

8. (Fol. $157 v_1$-$164 r_2$.) Du même, შესხმაჲ წმიდისა მამისა ჩუენისა მელეტი მთავარ-ეპისკოპოსისა ანტიოქი<ო>საჲ : inc. აღმიორძინა ჩუენ რიცხჳ მოციქულთაჲ... Commémoration de notre saint père Mélétios, archevèque d'Antioche : inc. Ηὔξησεν ἡμῖν τὸν ἀριθμόν...

B. H. G., [2]1243.

9. (Fol. 164v_1-170v_1.) Du même, შესხმაჲ წმიდისა და დიდებულისა მოწამისა თევდორესი : inc. ერნო ქრისტესნო... Commémoration du saint et glorieux martyr Théodore : inc. Ὑμεῖς ὁ Χριστοῦ λαός...

B.H.G., ^{2}1760.

10. (Fol. 170v_1-177r_1.) Du même, sur les miracles de saint Théodore (long titre) : inc. ბრწყინვალჱ არს და შუენიერ... Brillant et beau est...

11. (Fol. 177r_1-179r_2.) Du même, sur le miracle à Bérytos (long titre) : inc. აღიხილენით თუალნი გონებათა თქუენთანი... Levez les yeux de vos intellectes...

12. (Fol. 179v_1-182r_2) Du même, შესხმაჲ წმიდათა ორმეოცთაჲ : inc. რომელთა თჳს იგი მრავალთა ვჰგონებ... Commémoration des Quarante saints : inc. Οἷς ἀνιᾶσθαι τοὺς πολλούς...

B.H.G., ^{2}1206.

13. (Fol. 182v_1-189r_2.) Du même sur le même sujet : inc. გუშინ მოწამენი... Χθὲς οἱ μάρτυρες...

B.H.G., ^{2}1207.

14. (Fol. 189v_1-199v_1.) Du même, შობისა თჳს უფლისა ჩუენისა იესუ ქრისტესა : inc. დაჰბერეთ ახლის თჳს თავთა ნესტჳთა... Sur la naissance de Notre-Seigneur Jésus-Christ : inc. Σαλπίσατε εν νεομηνίᾳ σάλπιγγι...

MIGNE, *P.G.*, XLVI, col. 1128 et seq.

15. (Fol. 199v_2-208v_2.) Du même, შესხმაჲ წმიდისა სტეფანესი პირველ-მოწამისაჲ : inc. რაბამ კეთილ არს... Commémoration de saint Étienne le protomartyr : inc. Ὡς καλὴ τῶν ἀγαθῶν...

B.H.G., ^{2}1654.

16. (Fol. 209r_1-222r_2.) Du même, შესხმაჲ წმიდისა მამისა ჩუენისა ეფრემ ასურისაჲ : inc. აღმძრავს მე წინამდებარისა მის პირისა მიმართ... Commémoration de notre saint père Éphrem le Syrien : inc. Κινεῖ με πρὸς τὴν παροῦσαν...

B.H.G., ^{2}583.

17. (Fol. 222v_1-245v_2.) Du même, შესხმაჲ აღწერილი ცხორებისა თჳს და სასწაულთა წმიდისა მამისა ჩუენისა გრიგოლი საკჳრველთ მოქმედისაჲ ნეოკესარიელ ეპისკოპოსისათა : inc. პირი უკუჱ და სწრაფაჲ ერთი არს... Éloge composé sur la vie

et miracles de notre saint père Grégoire le Thaumaturge, évêque de Néocésarée : inc. Ὁ μὲν σκοπὸς εἷς ἐστι...

B.H.G., ²715.

18. (Fol. 246 r_1-316 v_2.) Saint Basile de Césarée : ექუსთა დღეთა თჳს, sur l'Hexahéméron : inc. რომელსა ენებოს დაბადებისა თჳს სოფლისაჲ მითხრობად... Πρέπουσα ἀρχὴ τῷ περὶ τῆς τοῦ κόσμου...

MIGNE, *P.G.*, XXIX, col. 2 et seq.

19. (Fol. 317 r_1-364 v_1.) Saint Grégoire de Nysse, sur la création de l'homme (long titre) : inc. უკუეთუ მონაგებთა და საჭმართა... Εἰ δὲ ταῖς περὶ τῶν χρημάτων τιμαῖς...

MIGNE, *P.G.*, XLIV, col. 124 et seq.

20. (Fol. 364 v_1-373 v_2.) (des. déf.-) du même, პეტრეს მიმართ ძმისა თჳსისა პასუხი ექუსთა მათ დღეთა თჳს : inc. რასა იქმ ამას ჵ კაცო... Réponse à son frère Pierre sur l'Hexahéméron : inc. Ταῦτα ποιεῖς, ὦ ἄνθρωπε.

MIGNE, *P. G.*, XLIV, col. 61 et seq.

TSAGARELI, n° 84.

N° 15

Les quatre évangiles dans la version de saint Georges l'Athonite, écrits par le scribe ის̄ბ (fol. 105v, 179r) Ioseb. S. XII/XIII. Papier lisse du type oriental, fortement rongé par les vers. Écrit sur deux colonnes de 24 lignes en nuskhuri grand, coulant, arrondi et régulier. Encre brune grisâtre; en-têtes et lettres capitales en rouge pâle. Dimensions de la page : 332 × 245mm; de l'écriture : 230 × 152mm, avec un espace de 19mm entre les colonnes. Cahiers de 8 feuilles, signés de grandes lettres asomt'avruli au milieu de la marge supérieure sur fol. 1v et de la marge inférieure sur fol. 8v, de ა̄ = 1 jusqu'à მ̄ = 40. 233 feuilles complètes, non numérotées. Forte reliure de cuir brun sur planchettes, ornée de dessins au trait et de rosettes. Sur le plat avant au recto, la réprésentation d'une croix. Traces de fermoirs.

Contient : 1) Matthieu. Fol. 1 r_1-v_2 κεφάλαια de Matthieu : inc. texte (— déf.) fol. 2 r_1 paragraphe ა̄ = 1 (Mt. 1,20)... შინინ მიყვანებად მარიამისა ცოლისა შენისა; des. texte fol. 62v; fol. 63r κεφάλαια de Marc; fol. 63v est laissé en blanc.

2. Marc. Fol. 64 r_1-105 v_2; fol. 106r-v κεφάλαια de Luc; fol. 107 est laissé en blanc.

3. Luc. Fol. $108 r_1$-$178 v_1$; fol. 179r κεφάλαια de Jean; fol. 180 est laissé en blanc.

4. Jean. Fol. $181 r_1$-$233 v_2$; des. texte (def. —) sur fol. $233 v_2$ dans paragraphe ს̄ჩ (= 208; Jean 19, 40) ვინ დიდებულ იყო მე... Après cette feuille, il y a des fragments de deux autres; l'une avec fragment de paragraphe ს̄კა (221 : Jean, XXI, 9), l'autre de paragraphe ს̄კე (225 : Jean, XXI, 13).

Sur le plat arrière, mémorial en beau mkhedruli de გერმანე = Germané.

Tsagareli, n° 10.

N° 16

Commentaire de saint Chrysostome sur l'évangile selon saint Jean, probablement dans la version de saint Euthyme. Le manuscrit est mutilé au commencement et à la fin, et a souffert de l'humidité. Copié à Jérusalem par le scribe მ̄ქელ Michel (fol. 389v) d'un archétype écrit ნოსხად (*sic*) c'est-à-dire, en minuscules, par un certain ევსტატი Evstati (*ibid.*). Pas de date, mais le manuscrit paraît être du XIe siècle. Parchemin blanc grisâtre, assez épais et taché. Encre brune noirâtre, en-têtes en rouge pâle. Écrit en pages de 32 lignes pleines, en nuskhuri fort, du type athonite. Dimensions de la page : 332×230^{mm}; de l'écriture : 278×165^{mm}. Cahiers de 8 feuilles, signés de lettres capitales au milieu de la marge supérieure sur fol. 1r et inférieure sur fol. 8v, de ა̄ = 1 (dont les premières trois feuilles sont perdues) jusqu'à ნ̄თ (= 59; inc. fol. 377r); c'est la dernière signature conservée. 391 feuilles numérotées aux rectos au crayon bleu. Reliure de cuir noir sur planches, ornée de dessins linéaires et de rosettes.

Tsagareli, n° 65.

(*A suivre.*)

Robert P. Blake.

L'ORDINATION SACERDOTALE CHEZ LES COPTES UNIS

Mgr R. Graffin avait demandé à la Sacrée Congrégation de la Propagande le texte de l'ordination sacerdotale copte. En octobre 1907, Son Éminence le cardinal Gotti, préfet, lui en faisait expédier un exemplaire manuscrit, exécuté par les soins du patriarche copte, Macaire. Il était accompagné d'une lettre, dont voici la teneur :

S. Congregazione de Propaganda Fide
per gli affari di rito orientale
Protocollo n. 23441. Roma, 18 octobre 1907.
Ogetto : Trasmissione della
parte del pontificale copto
relativa alla Ordinazione sacerdotale.

Illmo e Rmo Signore.

Contemporaneamente alla presente, in piego distinto, Le ho fatto spedire copia della parte del pontificale copto, che riguarda l'Ordinazione sacerdotale, inviatami da Mons. Macaire.

Intanto Le auguro da Dio ogni bene.

Di V. S. Illma e Rma Devottissimo servo

F. G. M. Card. Gotti Praef.
Girolamo Rolleri Segrio.

Cette copie officielle avait été d'abord confiée par Mgr Graffin à Dom Villecourt, qui mourut avant d'avoir terminé son étude.

En la recevant, j'avais d'abord espéré que ce texte avait été copié sur l'un de ces vieux manuscrits qu'on rencontre parfois dans les bibliothèques d'Égypte. En réalité, c'est une copie du

texte imprimé au XVIII[e] siècle, 1761, dans l'édition pontificale de la liturgie copte en trois volumes. L'ordination se trouve au tome I, pages 28 à 49. En préparant l'édition critique, j'ai pu étudier à Rome les manuscrits de la Bibliothèque Vaticane qui possèdent le texte en question. Ils se répartissent en deux catégories : ceux du fonds Vatican, et ceux du fonds Borgia. Les premiers sont les plus anciens et s'échelonnent du XVI[e] au XVIII[e] siècle. (Mss. XLIV, XLV, XLVI, XLIX, LXXXVII). Les autres sont du XVIII[e] siècle et dus à M[gr] Tuki, sauf le manuscrit 99, celui dont se rapprocherait davantage notre texte. Le manuscrit Borgia 80 reçut l'imprimatur :

Impr. J. Th. Aug. Aicchinius
Ord. Pred. S. P. A. Mgt.

Je n'ai pas trouvé de date. Chose étrange, l'édition imprimée en trois volumes n'a pas reproduit ce manuscrit revêtu de l'imprimatur : il existe environ cent dix variantes, dont quelques-unes importantes, au point de vue du texte.

Nous n'avons pas attaché d'importance à la version arabe, bien plus tardive que le texte copte, et traitée avec une très grande liberté par les copistes : elle possède la valeur de nos traductions françaises de prières liturgiques.

Nous donnerons seulement la traduction du texte :

« Quand il s'agit d'ordonner un prêtre, le clergé doit d'abord témoi-
« gner de sa bonne conduite, science de la doctrine, douceur, piété,
« miséricorde, mariage légitime et canonique. Il faut qu'il ait été ordonné
« diacre, sinon, qu'il soit fait d'abord anagnostiste et sous-diacre (1) et
« qu'il soit ordonné un autre jour. L'ordinand arrive devant l'autel, vêtu
« comme le diacre avec l'orarion sur son bras gauche. Un prêtre sera
« avec l'évêque. L'ordinand s'agenouille en face de l'autel devant l'évêque.
« Il dit l'action de grâces, met de l'encens, avec l'oraison de l'encens et
« il récite la prière suivante, tourné vers l'autel :

« Seigneur, Dieu des Puissances, qui nous as conduit à la
« porte de ce ministère, toi qui domines l'esprit de l'homme et
« qui sondes les reins et les cœurs, exauce-nous dans la multi-

(1) Le texte de la rubrique doit être fautif. Le ms. Vat. 49 ajoute « et diacre », avec les mss. V. 44 et 87.

« tude de tes miséricordes et purifie nous de toute faiblesse de « la chair et de l'esprit. Chasse la nuée de nos péchés et de nos « iniquités comme tu chasses les ténèbres. Remplis-nous de ta « force divine, de la grâce de ton Fils unique, de la puissance « de ton Esprit-Saint. Fais que nous devenions capables de ce « ministère de la nouvelle alliance, de telle sorte que nous « puissions porter dignement ton saint nom, et que nous « administrions les choses sacrées de tes divins mystères. « Préserve-nous d'être complices des péchés d'autrui, mais « détruis les nôtres. Et donne-nous, Seigneur, de ne pas faire le « mal, mais au contraire, donne-nous la science, pour que nous « sachions dire ce qui convient et que nous montions à ton « saint autel. Et prends pour toi le sacerdoce entier de ton « serviteur N. ici présent et qui attend tes faveurs, car tu es « bon, d'une grande miséricorde pour tous ceux qui te prient, « et forte est ta puissance, avec ton Fils unique et l'Esprit « Saint maintenant et toujours dans l'éternité de toutes les « éternités. Ainsi soit-il.

« L'archidiacre dit :

« Que la grâce de Notre-Seigneur Jésus-Christ, qui supplée « à notre insuffisance, vienne, avec la bienveillance de Dieu « le Père et de l'Esprit-Saint sur N. qui avec respect, crainte « et humilité de cœur est arrivé à ton saint autel, se proster- « nant, levant les yeux vers toi qui habites au ciel, attendant « tes célestes dons, afin de passer de l'ordre du diaconat à « l'ordre du sacerdoce, dans l'église de N. et au saint autel. « Priez tous afin que sur lui descende le don du Saint-Esprit.

« Le peuple dit trois fois : Kyrie eleison; et (la rubrique s'adresse à « l'évêque) prie, le visage (tourné) vers l'orient, de cette manière :

« Ah! Seigneur, rends-le digne de la vocation sacerdotale, « afin qu'il soit digne de ton saint nom, te servant, officiant à « ton saint autel, et qu'il trouve grâce devant toi, parce que de « toi, ô Dieu, procèdent toute miséricorde et toute piété, et qu'à « toi convient toute gloire, Père, Fils et Saint-Esprit, main- « tenant et toujours et dans l'éternité de toutes les éter- « nités, Ainsi soit-il.

« Le peuple dit trois fois : Kyrie eleison. (Puis, la rubrique s'adresse à l'évêque.) Tourne-toi vers l'occident; « place ta main droite sur ta tête et prie ainsi : dis :

« Souverain Seigneur, Dieu tout-puissant, qui, par ton « Verbe coéternel, as tout créé, gouvernant l'univers par toi-« même selon ta volonté, toi qui veilles toujours sur ta sainte « Église, en la développant et en multipliant ceux qui y prési-« dent, et qui leur donnes la force pour travailler par la parole « et l'action, jette les yeux sur N., ton serviteur, qui est promu « au sacerdoce par le suffrage et la décision de ceux qui l'ont « conduit ici, remplis-le de ton Esprit-Saint, (de l'esprit) de « grâce, de conseil, de crainte de toi, afin qu'il assiste et « dirige ton peuple avec un cœur pur, de la manière dont tu « as veillé sur ton peuple choisi et dont tu as ordonné à ton « serviteur Moïse de se choisir des presbytres, que tu as rem-« plis de l'Esprit Saint incréé qui procède de toi.

« Le diacre dit : Prosternez-vous. Le peuple : Kyrie eleison.
« Le pontife dit :

« Ah! Seigneur, exauce-nous, nous t'en prions, (toi qui) « gardes en nos propres cœurs le Saint-Esprit incréé de ta « grâce, donne-lui l'esprit de ta sagesse, afin que rempli de la « puissance opérative du salut et de la parole de doctrine, il « enseigne ton peuple avec douceur et qu'il te serve avec « pureté, avec une pensée chaste et un cœur simple, et qu'il « achève les œuvres du sacerdoce en ton peuple. Ceux qui « viennent à lui, qu'il les fasse renaître par la régénération du « baptême.

« Moi-même, purifie-moi aussi de tous les péchés d'autrui et « absous-moi des péchés qui me sont propres par la médiation « de ton Fils unique, Notre-Seigneur et notre Dieu et notre « Sauveur Jésus-Christ, par qui toute gloire et honneur et « puissance et adoration te conviennent, ainsi qu'à lui et au « Saint-Esprit vivifiant, consubstantiel à toi, maintenant et « toujours et dans l'éternité des éternités. Ainsi soit-il.

« Tourne-toi vers l'autel. Prie ainsi :

« Jette les yeux, Seigneur, sur nous et sur notre ministère « et purifie-nous de toute tache. Envoie du ciel ta grâce sur

« ton serviteur, afin qu'il devienne, grâce à toi, digne d'ac-
« complir son sacerdoce sans reproche, de telle sorte qu'il
« mérite tes miséricordes avec ceux qui te plurent ici-bas, car
« la miséricorde est dans ta complaisance, et tout honneur
« et toute adoration (venant) de tous, te conviennent, Père,
« Fils et Saint-Esprit, maintenant et toujours, et dans l'éternité
« de toutes les éternités. Ainsi soit-il.

« Tourne-toi vers l'occident, signe son front de ton pouce en ajoutant :

« Nous te nommons, toi, N., prêtre pour la sainte Église de
« Dieu. Ainsi soit-il.

« L'archidiacre s'écrie :

« N. prêtre pour le saint autel de la sainte, catholique et
« apostolique église de Dieu, (en) la cité amie du Christ.

« N. prêtre de l'Église catholique de Dieu dans la ville amie
« du Christ, N.

« L'évêque s'écrie en disant :

« Nous te nommons, toi, N. prêtre au susdit saint autel des
« orthodoxes, au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit. Ainsi
soit-il.

« Il trace sur son front trois croix en nommant les Personnes de la
« Trinité. Il le revêt de la stolè, disant ainsi :

« Gloire et honneur à la très sainte Trinité consubstantielle,
« le Père et le Fils et le Saint-Esprit. Paix et édification à la
« sainte Église de Dieu. Ainsi soit-il.

« L'évêque se tourne vers l'orient; il priera de cette manière :

« Nous te rendons grâces, Dieu tout-puissant, pour toutes
« choses. Et nous te bénissons et nous glorifions ton saint
« nom, parce que tu as fait parmi nous de grandes choses et
« que tu as répandu ton don libéral sur ce tien serviteur. Nous
« t'en prions et t'en supplions, Seigneur, exauce-nous dans la
« multitude de tes miséricordes, et complais-toi dans l'ordina-
« tion sacerdotale qui vient d'être faite pour ton serviteur avec
« le concours de l'Esprit-Saint, et dirige l'élu (*littéralement* la
« vocation) de cet appel dans la pureté et la grâce de ta bonté,

« toi qui nous as choisis avec lui pour faire le bien et accroître « le gain du talent, de sorte que, en union avec tous ceux qui « accomplissent ici-bas ta volonté, nous recevions la récom- « pense de l'économe sage et fidèle, à l'avènement de Notre- « Seigneur et notre Dieu et notre Sauveur Jésus-Christ, par « qui te revient gloire et honneur et puissance et adoration, « ainsi qu'à lui-même et au Saint-Esprit vivificateur, con- « substantiel à toi, maintenant et toujours et dans l'éternité « de toutes les éternités. Ainsi soit-il.

Monition au prêtre.

« Rends-toi compte, frère, comme est grande la vocation « dont tu t'es rendu digne, à savoir celle du sacerdoce, par « lequel le grand sacrement de la Nouvelle Alliance te fut « confié et tu fus établi en vue de l'enseignement. Il faut donc « que tu agisses et que tu enseignes plus par les bonnes actions « que par la parole, te souvenant du Coryphée Pierre, qui a dit : « « Je fais cette prière aux presbytres qui sont parmi vous, « moi votre compagnon dans le sacerdoce et le témoin des souf- « frances du Christ, devant prendre part à la gloire qui sera « manifestée : faites paître le troupeau de Dieu qui est parmi « vous, veillant sur lui, non par contrainte, mais spontané- « ment, selon Dieu et avec une âme joyeuse, non comme si « vous étiez des dominateurs sur le domaine (du Christ), mais « en étant le modèle du troupeau, afin que, lorsque paraîtra le « chef des pasteurs, vous receviez la couronne immarcescible « de la gloire. » (I Petr., v, 1 à 4.)

« Tu mettras donc en œuvre le talent qui t'a été confié, de « telle sorte que tu le fasses doubler et que tu reçoives la « récompense du serviteur sage et fidèle, réunissant ton peuple « par la prédication de la doctrine comme une nourrice qui « réchauffe ses enfants, afin que tu te sauves, ainsi que ceux « qui t'écoutent. Va en paix, que le Seigneur soit avec toi.

« Que celui qui est ordonné baise l'autel, l'évêque et ceux qui sont « présents. On lui donne les saints mystères; on lui impose la main à « trois reprises et tous à trois reprises s'écrient, disant :

« N. est digne du sacerdoce, dans la sainte, catholique et

« apostolique Église de la ville N. qui aime le Christ dans la
« paix de Dieu. Ainsi soit-il.

« Le texte contient, en arabe seulement, une autre monition, relative à
« la confession.

« Rien n'empêche, si quelqu'un vient à toi, confessant son « péché, que tu reçoives sa confession, si tu as l'expérience « pour ce travail, parce qu'un saint canon dit que le prêtre « qui n'accueille pas un pénitent doit être chassé de l'Église. « Et l'apôtre Jacques avertit ensemble pénitent et confesseur, « et cela est nécessaire et confirme la loi divine, disant au « pénitent : confessez vos péchés les uns aux autres, et disant « au confesseur : priez les uns pour les autres, ainsi le prêtre « (doit prier) pour le troupeau (où se trouvent les pécheurs) « parce que celui qui aura retiré le pécheur de son péché sauve « son âme de la mort et couvre de nombreux péchés. Et il est « nécessaire qu'avant cela (le travail de la confession) tu con- « sultes un père et un vieillard, médecin expert, (médecin des « âmes) connu pour son succès, qui t'apprenne à appliquer le « remède et le pansement, là où sont à soigner douleur et « blessure, de peur que tu ne places le remède qui convient à « l'œil sur le pied et qu'aucun profit n'en survenant, la maladie « n'envenime le membre (malade) et qu'il ne périsse. Et inter- « roge sur l'âge, la coutume, la condition, le temps, le carac- « tère, le lieu, la disposition, l'état du corps, et la chasteté, « suivant en cela la pitié et la miséricorde pour tes fils. Et « chacun de ceux qui ont une maladie à soigner, traite (le) « doucement, afin que le malade revienne de l'état maladif à « l'état de santé et d'équilibre.

« Sois le vaisseau spirituel portant les bénédictions au port « du salut et le docteur spirituel éclairé amenant ses disciples « aux degrés (de perfection) appropriés, et que par ce minis- « tère, tu mérites double récompense, et que le Seigneur « répande abondamment sur toi un bien céleste proportionné, « par l'intercession de Madame la Vierge immaculée et de « l'armée des martyrs et des saints. Ainsi soit-il. »

Comme on le voit, les cérémonies de l'ordination se succèdent dans l'ordre suivant : prière de l'ordinand, prière de

l'archidiacre. Après une prière du peuple, oraison solennelle du Pontife, d'abord tourné vers l'orient, puis (après une nouvelle invocation du peuple) tourné vers l'occident, et cette fois la main droite placée sur la tête de l'ordinand. Enfin tourné vers l'autel, après une injonction du diacre et une prière du peuple, le célébrant marque le front de l'ordinand du signe de la croix : une première fois d'un seul signe, avec ces paroles : « Nous te nommons, toi, N. prêtre de la sainte Église de Dieu. » Une deuxième fois, de trois signes de croix : « Nous te nommons, toi, N. prêtre au susdit autel saint des orthodoxes, au nom du Père, et du Fils et du Saint-Esprit.

Puis il le recouvre de la stolè, en prononçant une doxologie.

L'évêque rend grâces, donne ses derniers avis au nouveau prêtre, et ajoute, d'après le texte arabe seulement, une monition concernant la confession.

Le dernier grand synode de l'Église copte unie, qui se tint au Caire en 1898, et dont les canons furent imprimés à Rome l'année suivante (*Synodus alexandrina coptorum habita Cairi in Aegypto anno 1898*. Romae, ex Typ. polyglotta S. C. de Propaganda Fide 1899) s'occupa de l'ordination (pp. 136 à 138). Je dois à M[gr] Marc Khousam, évêque de Thèbes et administrateur du Patriarcat, d'avoir pu consulter ce recueil des décisions synodales. Voici ce qui y est dit, au canon 9 de l'article VII, sur la porrection des instruments :

« In ritu ordinationis apud nos tradentur suscipienti aliquem ordinem instrumenta vel insignia istius ordinis; sed haec traditio nullo modo apud nos ad validitatem ordinationis requiritur siquidem fit in fine ordinationis et peractam Deo gratiarum actionem de ordine collato. Nihilominus nunquam omittenda est juxta ritus praescriptionem... »

Le canon 10 prescrit les onctions : « Quanquam unctio in ordinationibus non sit essentialiter requisita ad validitatem sacramenti ordinis, adhibenda tamen est apud nos in collationem ordinum majorum, quoniam ad ritum alexandrinum pertinet... Insuper in collatione diaconatus et presbyteratus pontificale nostrum praescribit ut Episcopus frontem ordinandorum pollice suo signet, episcopos autem in vertice capitis signandos esse pontificale monet; porro verbum signare

rubrica habet lingua graeca expressum (σφραγιζεσθαι) significat unctionem quoties de benedictionibus ritualibus apud nos usitatis agitur; atque prescriptio ipsa ut signatio fiat pollice, clare indicat ibi significari veram unctionem : simplex enim benedictio in nostro ritu vel cruce, vel tota manu sine tactu impertitur. Denique nihil frequentius est in ecclesia alexandrina quam usus unctionis in collatione sacramentorum et consecratione rerum omnium quae cultui divino deputantur. Quare mirum sane esset ordinum si in collatione, sacrorum quibus homo ad ministerium altaris deputatur et consecratur, nullae essent unctiones.

His motivis innixa, haec nostra synodus praescribit diaconos oleo catechumenorum in fronte ungendos esse; presbyteros autem et episcopos sacro chrismate, ita tamen ut illi signentur in fronte, hi vero in vertice capitis. Decernimus etiam ut ordinans eodem chrismate ungat presbyteri qui ordinatur, ambas manus simul iunctas, producendo duas lineas, videlicet a pollice dexterae manus usque ad indicem sinistrae, et a pollice sinistrae usque ad indicem dexterae, ita ut palmae totaliter ungantur atque dicat ordinans dum hanc unctionem peragit : « Benedictus Dominus Iesus Christus Filius Dei qui hunc sanctificat et ungit Spiritu suo sancto. Amen. »

*
* *

Il est très important de savoir comment ce rite de l'ordination se rattache à la tradition et aux origines du culte chrétien. Or, le texte des Constitutions Apostoliques offre une correspondance frappante entre le rite de l'ordination qu'elles exposent et la partie centrale du rite copte. Le lecteur jugera :

Texte des C. A. (8, 16) (traduction Funk).	**Traduction latine du texte copte.**
2. Cum presbyterum ordinas, episcope, manum *super caput ejus ipse impone* adstante tibi presbytero necnon diaconis *et orans, dic :*	Converte te ad occidentem, dexteram tuam *super caput ejus ipse impone*, et *ora* hoc modo; *dic :*
3. *Domine omnipotens, Deus*	Dominator *Domine Deus*

noster qui per Christum *universa condidisti* et per ipsum *cunctis provides* convenienter; (in quo enim potestas est efficiendi varia, in eo et inest potestas providendi variis modis; per eum enim, Deus, provides immortalibus quidem sola conservatione, mortalibus vero successione, animae cura legum corpori expletione indigentiae) ipse igitur et nunc *respice in sanctam tuam ecclesiam, et auge eam; multiplica eos qui in ea praesunt, virtutemque da ut verbo ac opere* ad aedificationem populi tui *laborent.*

4. Ipse nunc quoque *respice super hunc famulum tuum qui suffragio ac judicio totius cleri in presbyterium cooptatus est, et imple illum spiritu gratiae et consilii, ut adjuvet ac gubernet populum tuum in corde mundo, quemadmodum respexisti in populum electum tuum et sicut Mosi praecepisti eligere seniores, quos implevisti Spiritu.*

5. Et nunc, Domine, praesta, *servans in nobis spiritum gratiae tuae* non deficientem, ut *repletus operationibus* vim sanandi habentibus ac *sermone* ad docendum apto, *erudiat cum mansuetudine populum tuum* ac *serviat tibi* sincere

omnipotens, qui per Verbum tuum coaeternum *universa creasti,* per ipsum *cunctis rebus providens* secundum voluntatem tuam, qui *in ecclesiam tuam sanctam* semper *respicis, eam augens* et *eos qui in ea praesunt multiplicans* et *eis virtutibus dans ut verbo ac opere laborent, respice super famulum tuum* N. *qui suffragio ac judicio eorum* qui ipsum in medium duxerunt in presbyterium promotus (est), *imple illum Sancto Spiritu, spiritu gratiae, consilii* et timoris tui, *ut adjuvet et gubernet populum tuum in corde mundo, quemadmodum respexisti in populum tuum electum et servo tuo Mosi praecepisti ut seniores sibi eligeret quos implevisti Spiritu* tuo Sancto non manufacto qui a te procedit.

O Domine; exaudi nos, te rogamus, et *servans in nobis sanctum gratiae tuae spiritum* non manufactum concede ei spiritum sapientiae tuae ut *plenus operationibus* salutis et *sermone* doctrinae, *populum tuum in mansuetudine doceat, tibique serviat in puritate* et cogitatione munda et anima candida, perficiatque opera sacerdotii super populum tuum. Qui autem etiam ad ipsum

mente pura et anima volente, atque sacra, quae pro populo celebrantur inculpate perficiat per Christum tuum, cum quo tibi *gloria, honor ac veneratio* et Sancto Spiritui in saecula. Amen.
(Édit. et trad. Funk. *Patres Apostolici,* t. I, p. 523. Paderborn, 1905.)

accesserint, eos per regenerationem lavacri renovet... per mediationem Filii tui unigeniti, Domini nostri et Dei nostri et Salvatoris nostri Jesu Christi per quem te *gloria et honor* et potestas et *veneratio* decet cum ipso et Spiritu Sancto vivificante, tibi consubstantiali nunc et semper et in aeternitatem aeternitatum omnium. Amen.

Il y a dans le texte copte quelques omissions, quelques gloses et quelques modifications. Un certain nombre de divergences peuvent s'expliquer par des préoccupations d'ordre dogmatique. Le texte copte garde le souvenir des grandes luttes doctrinales des premiers siècles. Il spécifie en chaque occasion sa foi catholique contre l'hérésie arienne ou pneumatomaque. Ici, par exemple, le « per Christum » des Constitutions Apostoliques s'est transformé en « per Verbum tuum coaeternum ». « Spiritum gratiae tuae » est devenu « Spiritum non manufactum ». La doxologie finale s'est considérablement simplifiée. La question se poserait naturellement de savoir si le texte copte représente un état du texte plus ancien et meilleur que celui qui se trouve dans les Constitutions. Si, d'une part, la leçon la plus courte paraît souvent la meilleure (auquel cas le texte copte devrait avoir nos préférences), d'autre part, à cause des modifications venant des préoccupations théologiques dans plusieurs de ses parties, le texte copte semble moins sûr que celui des Constitutions.

VOCABULAIRE GREC DU TEXTE COPTE

ἀγαθός. ἅγιος. ἀδικία. ἀλλὰ. ἀναγνώστης. ἄρχιδιακων.
γάμος. γνόφος. γνῶσις.
δέ. διαθήκη. διακονία. διάκονος.
εἰρήνη. ἐκκλησία. ἐνέργεια. ἐπίσκοπος. ἐπουράνιος. εὐχὴ.
θαλπεῖν. θεὸς. θυσιαστήριον.
ἱερεὺς. ἱκανός. ἵνα.
καθαρός. καθολικός. καὶ κάλως. κανών. κατά. κατήκησις.
κλῆρος. κορυφαῖος. κύριος (κύριε ἐλέησον).
λαός. λεγεῖν.
μεσιτεία. μόνος. μονογενής, μυστήρον.
νομός.
ὁ. οἰκονόμος. ὁμοούσιος. ὀνομασία. ὅπως. ὀρθόδοξος. ὅτε. οὖν.
παναγής. παντοκράτωρ. παρουσία. πιστός. πνεῦμα. πόλις. πρᾶξις.
πρεπεῖν. πρεσβύτερος. προίσταναι. προνοεῖν. προσεῦχεσθαι.
σάρξ. σοφία. σταυρός. στόλη. συναίδιος. σωτήρ.
τάγμα. τάξις. τριάς. τύπος.
ὑποδιάκονος.
φιλόχριστου. φορεῖν.
χαρίζεσται. χειροτονία. χρηστός.
ψῆφος. ψυχή.
ὠράριον. ὡς.

Mots grecs communs aux Constitutions Apostoliques et au copte, dans la prière solennelle que nous allons citer :
Ἐκκλησία. καθαρός. λαός. παντοκράτωρ. πρεσβύτερος. προίσταναι. προνοεῖν. ψῆ ος. ψυχή.

Texte de la prière solennelle de l'ordinal copte.

(1) ⲫⲛⲏⲃ ⲡ̅ⲟ̅ⲥ̅ ⲫⲛⲟⲩϯ ⲡⲓⲡⲁⲛⲧⲟⲕⲣⲁⲧⲱⲣ ·/. ⲫⲏ ⲉⲧⲁϥⲑⲁⲙⲓⲟ ⲛⲉⲛⲭⲁⲓ ⲛⲓⲃⲉⲛ ·/. ⲉⲃⲟⲗ ϩⲓⲧⲉⲛ ⲡⲉϥⲗⲟⲅⲟⲥ ⲛⲥⲩⲛⲁⲓⲇⲓⲟⲥ ·/. ⲉϥⲉⲣⲡⲣⲟⲛⲟⲓⲛ ⲙⲡⲧⲏⲣϥ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲓⲧⲟⲧϥ ⲭⲁⲧⲁ ⲡⲉϥⲟⲩⲱϣ ·/. ⲫⲏ ⲉⲧⲥⲟⲙⲥ ⲛⲥⲛⲟⲩ ⲛⲓⲃⲉⲛ ⲉϫⲉⲛ ⲧⲉϥⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁ ⲉⲑⲟⲩⲁⲃ ·/. ⲉϥⲉⲣⲟ ⲙⲙⲟⲥ ⲉⲁⲓⲁⲓ ·/. ⲟⲩⲟϩ ⲛⲏ ⲉⲧⲟⲓ ⲙⲡⲣⲟⲉⲥⲧⲱⲥ ⲛϧⲏⲧⲥ ⲉϥⲉⲣⲟ ⲙⲙⲱⲟⲩ ⲉ̀ⲁϣⲁⲓ ·/. ⲟⲩⲟϩⲉϥϯϫⲟⲙ ⲛⲱⲟⲩ ⲉⲑⲣⲟⲩϣⲉⲡ ϧⲓⲥⲓ ϧⲉⲛ ⲡⲥⲁϫⲓ ⲛⲉⲙ ⲡϩⲱⲃ ·/. ⲥⲟⲙⲥ ⲉ̀ϧⲣⲏⲓ ⲉϫⲉⲛ ⲡⲉⲕⲃⲱⲕ ⲡⲁⲓⲙ ⲫⲏ ⲉⲧⲁⲩⲧⲏⲓϥ ⲉ̀ⲟⲩⲙⲉⲧⲡⲣⲉⲥⲃⲩⲧⲉⲣⲟⲥ ·/. ϩⲓⲧⲉⲛ ⲟⲩⲯⲏⲫⲟⲥ ·/. ⲛⲉⲙ ⲟⲩϩⲁⲡ ⲛⲧⲉ ⲛⲏ ⲉⲧⲁⲩⲉⲛϥ ⲉⲑⲙⲏϯ ⲙⲁϩϥ ⲉⲃⲟⲗ ϧⲉⲛⲟⲩⲡⲛⲉⲩⲙⲁ ⲉϥⲟⲩⲁⲃ ⲛⲉⲙ ⲟⲩϩⲙⲟⲧ ⲛⲉⲙ ⲟⲩⲥⲟϭⲛⲓ ⲉϥⲉⲣϩⲟϯ ϧⲁⲧⲉⲕϩⲏ ·/. ⲉⲑⲣⲉϥϯ ⲧⲟⲧϥ ⲟⲩⲟϩ ⲛⲧⲉϥⲉⲣϩⲉⲙⲓ ⲙⲡⲉⲕ ⲗⲁⲟⲥ ϧⲉⲛⲟⲩϩⲏⲧ ⲉϥⲧⲟⲩⲃⲏⲟⲩⲧ ⲙⲫⲣⲏϯ ⲉⲧⲁⲕⲥⲟⲙⲥ ⲉϩⲣⲏⲓ ⲉϫⲉⲛ ⲡⲉⲕⲗⲁⲟⲥ ⲉⲧⲁⲕⲥⲟⲧⲡϥ ·/. ⲟⲩⲟϩ ⲁⲕⲟⲩⲁϩ ⲥⲁϩⲛⲓ ⲙⲡⲉⲕⲃⲱⲕ ⲙⲱⲩⲥⲏⲥ ⲉⲑⲣⲉϥⲥⲱⲧⲡ ⲛⲁϥ ⲛϩⲁⲛⲡⲣⲉⲥⲃⲩⲧⲉⲣⲟⲥ ·/. ⲛⲁⲓ ⲉⲧⲁⲕⲙⲁϩⲟⲩ ⲉⲃⲟⲗ ϧⲉⲛ ⲡⲉⲕⲡⲛⲉⲩⲙⲁ ⲉϥⲟⲩⲁⲃ ⲛⲁⲑⲙⲟⲛⲕ ⲛϫⲓϫ ⲉⲑⲛⲏⲟⲩ ⲉⲃⲟⲗ ⲛϧⲏⲧⲕ ·/.

(ⲟ ⲇⲓⲁⲕⲱⲛ ⲗⲉⲅⲉⲓ : ⲡⲣⲟⲥⲉⲩⲝⲁⲥⲑⲉ. ⲟ ⲗⲁⲟⲥ ⲗⲉⲅⲉⲓ : ⲕⲩⲣⲓⲉ

Texte des Constitutions Apostoliques.

Κύριε παντοκράτορ, ὁ Θεὸς ἡμῶν ὁ διά κριστοῦ τὰ παντα δημιουργήσας καὶ δἰ αὐτοῦ τῶν ὅλων προνοῶν καταλλήλως· ᾧ γάρ δύναμις διάφορα ποιῆσαι, τούτῳ δύναμις καὶ διαφόρως προνοῆσαι· διὰ γάρ αὐτοῦ ὁ θεός, προνοεῖς τῶν μὲν ἀθανάτων φυλακῇ μόνῃ, τῶν δὲ θνητῶν διαδοχῇ τῆς ψυχῆς φροντίδι νόμων, τοῦ σώματος ἀναπληρώσει τῆς ἐνδείας· αὐτὸς οὖν καὶ νῦν ἐπίβλεψον ἐπὶ τὴν ἁγίαν σοῦ ἐκκλησίαν καὶ αὔξησον αὐτήν, καὶ πλήθυνον τοὺς ἐν αὐτῇ προεστῶτας καὶ δὸς δύναμιν πρὸς τὸ κοπιᾶν αὐτοὺς λόγῳ καὶ ἔργῳ εἰς οἰκοδομὴν τοῦ λαοῦ σοῦ. αὐτὸς καὶ νῦν ἔπιδε ἐπὶ τὸν δοῦλον σου τοῦτον τὸν ψήφῳ καὶ κρίσει τοῦ κλήρου παντὸς εἰς πρεσβυτέριον ἐπιδοθέντα καὶ

(1) l. A. VIII, xvi, 3.5. — Texte, p. 322.

ⲉⲗⲉⲏⲥⲟⲛ ⲟ ⲓⲉⲣⲉⲩⲥ ⲗⲉⲅⲉⲓ)

Ⲁϩⲁ ⲡⲟⲥ ⲥⲱⲧⲉⲙ ⲉ̀ⲣⲟⲛ ⲧⲉⲛϯϩⲟ ⲉ̀ⲣⲟⲕ ⲟⲩⲟϩ ⲁⲕⲁⲣⲉϩ ⲛϧⲣⲏⲓ ⲛϧⲏⲧⲉⲛ ϩⲱⲛ ⲙⲡⲓⲡⲛⲁ ⲉⲑⲩ ⲛⲧⲉ ⲡⲉⲕϩⲙⲟⲧ ⲉϥⲟⲓ ⲛⲁⲑⲙⲟⲛⲕ ⲛϫⲓϫ ˙/. ⲙⲟⲓ ⲛⲁϥ ⲙⲡⲓⲡⲛⲁ ⲛⲧⲉ ⲧⲉⲕⲥⲟⲫⲓⲁ ˙/. ϩⲟⲡⲱⲥ ⲉ̀ⲁϥⲙⲟϩ ⲉⲃⲟⲗ ϧⲉⲛ ϩⲁⲛⲉⲛⲉⲣⲅⲓⲁ ⲛⲧⲁⲗϭⲟ ⲛⲉⲙ ⲥⲁϫⲓ ⲙⲙⲉⲧⲣⲉϥϯⲥⲃⲱ ⲙⲡⲉⲕⲗⲁⲟⲥ ϧⲉⲛⲟⲩⲙⲉⲧⲣⲉⲙⲣⲁⲩϣ ˙/. ⲟⲩⲟϩ ⲛⲧⲉϥⲉⲣⲃⲱⲕ ⲛⲁⲕ ϧⲉⲛⲟⲩⲧⲟⲩⲃⲟ ⲛⲉⲙ ⲟⲩⲙⲉⲧⲓ ⲛⲕⲁⲑⲁⲣⲟⲥ ˙/. ⲛⲉⲙ ⲟⲩⲯⲩⲭⲏ ⲉⲥⲟⲩⲁϣ ˙/. ⲛⲧⲉϥϫⲱⲕ ⲉⲃⲟⲗ ⲛⲛⲓϩⲃⲏⲟⲩⲓ ⲛⲧⲉ ϯⲙⲉⲧⲟⲩⲏⲃ ⲉϩⲣⲏⲓ ⲉϫⲉⲛ ⲡⲉⲕⲗⲁⲟⲥ ˙/. ⲛⲏ ⲇⲉ ⲟⲛ ⲉⲑⲛⲁϯⲙⲡⲟⲩⲟⲩⲟⲓ ⲉⲣⲟϥ ⲛⲧⲉϥⲁⲓⲧⲟⲩ ⲙⲃⲉⲣⲓ ˙/. ϩⲓⲧⲉⲛ ⲡⲓⲟⲩⲁϩⲉⲙⲙⲓⲥⲓ ⲛⲧⲉ ⲡⲓϫⲟⲕⲉⲙ ˙/. ⲁⲛⲟⲕ ⲇⲉ ϩⲱ ⲙⲁⲧⲟⲩⲃⲟⲓ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲁⲛⲟⲃⲓ ⲛⲓⲃⲉⲛ ⲛϣⲉⲙⲙⲟ ˙/. ⲟⲩⲟϩ ⲁⲣⲓⲧ ⲛⲣⲉⲙϩⲉ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲁⲛⲏ ⲉⲧⲉⲛⲟⲩⲓ ⲙⲙⲓⲛ ⲙⲙⲟⲓ ˙/. ϩⲓⲧⲉⲛ ϯⲙⲉⲧⲙⲉⲥⲓⲧⲓⲁ ⲛⲧⲉ ⲡⲉⲕⲙⲟⲛⲟⲅⲉⲛⲏⲥ ⲛϣⲏⲣⲓ ⲡⲉⲛⲟⲥ ⲟⲩⲟϩ ⲡⲉⲛⲛⲟⲩϯ ⲟⲩⲟϩ ⲡⲉⲛⲥⲱⲧⲏⲣ ⲓⲏⲥ ⲡⲭⲥ ⲫⲁⲓ ⲉⲧⲉ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲓⲧⲟⲧϥ ⲉⲣⲉ ⲡⲓⲱⲟⲩ ⲛⲉⲙ ⲡⲓⲧⲁⲓⲟ ⲛⲉⲙ ⲡⲓⲁⲙⲁϩⲓ ⲛⲉⲙ ϯⲡⲣⲟⲥⲕⲩⲛⲏⲥⲓⲥ ⲉⲣⲡⲣⲉⲡⲓ ⲛⲁⲕ ⲛⲉⲙⲁϥ ⲛⲉⲙ ⲡⲓⲡⲛⲁ ⲉⲑⲩ ⲛⲣⲉϥⲧⲁⲛϧⲟ ⲛⲟⲙⲟⲟⲩⲥⲓⲟⲥ ⲛⲉⲙⲁⲕ ϯⲛⲟⲩ ⲛⲉⲙ ⲛⲥⲏⲟⲩ ⲛⲓⲃⲉⲛ ⲛⲉⲙ ϣⲁⲉⲛⲉϩ ⲛⲧⲉ ⲛⲓⲉⲛⲉϩ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲁⲙⲏⲛ.

ἔμπλησον αὐτὸν πνεῦμα χάριτος καὶ συμβουλίας τοῦ ἀντιλαμβάνεσθαι καὶ κυβερνᾶν τὸν λαόν σου ἐν καθαρᾷ καρδίᾳ ὃν τρόπον ἐπεῖδες ἐπὶ λαὸν ἐκλογῆς σου καὶ προσέταξας Μωϋσεῖ αἱρήσασθαι πρεσβυτέρους, οὓς ἐνέπλησας πνεύματος. καὶ νῦν κύριε, παράσχου, ἀνελλιπὲς τηρῶν ἐν ἡμῖν τὸ πνεῦμα τῆς χάριτός σου, ὅπως, πλησθεὶς ἐνεργημάτων ἰατικῶν καὶ λόγου διδακτικοῦ, ἐν πραότητι παιδεύῃ σου τὸν λαὸν καὶ δουλεύῃ σοι εἰλικρινῶς ἐν καθαρᾷ διανοίᾳ καὶ ψυχῇ θελούσῃ, καὶ τας ὑπὲρ τοῦ λαοῦ σου ἱερουργίας ἀμώμους ἐκτελῇ. διὰ τοῦ χριστοῦ σου, μεθ' οὗ σοὶ δόξα τιμὴ καὶ σέβας καὶ τῷ ἁγίῳ πνεύματι εἰς τοὺς αἰῶνας· ἀμήν.

Rome, juin 1930.

Paul ANTOINE.

LE TOMBEAU DE LA SAINTE VIERGE

Le quinzième centenaire du Concile d'Éphèse, célébré durant l'été de 1931, a remis en honneur les souvenirs chrétiens de cette ville, autrefois l'une des plus brillantes de l'Orient.

Ville aujourd'hui bien déchue. Les ports qui faisaient sa gloire ont disparu successivement, sous l'épais linceul des alluvions déversées par le Caystre. Les Arabes au VIIe siècle, les Turcs au XIe, les Mongols au XIVe sont venus pillant, brûlant, massacrant. L'Éphèse chrétienne n'existe plus. Quant à l'Éphèse païenne, que les premiers Apôtres du Christ avaient trouvée en pleine splendeur, leurs écrits nous permettent encore de l'entrevoir. Saint Paul adressera une épître à la jeune Église qu'il a visitée. Saint Luc, dans les Actes, trace de la prédication de l'Apôtre un tableau très vivant (1). Déjà la semence évangélique avait été jetée par Apollos, traversant Éphèse; et Paul trouva des disciples, bien disposés, mais évidemment peu instruits. Il leur demanda s'ils avaient reçu le Saint-Esprit. Ces gens lui répondirent qu'on ne leur avait jamais parlé du Saint-Esprit. — « Mais quel baptême avez-vous donc reçu? — Le baptême de Jean. » Il fallut leur expliquer que Jean avait inauguré dans le Jourdain un baptême de pénitence, mais que son ambition se bornait à préparer les âmes pour la foi en Jésus. Dûment instruits et baptisés au nom du Seigneur Jésus, les néophytes reçurent le Saint-Esprit par l'imposition des mains de Paul, et l'efficacité du sacrement se manifesta par le miracle des langues. Paul entra dans la synagogue et y prêcha le Christ pendant trois mois. Une partie des auditeurs se convertit; d'autres s'endurcirent. Paul transporta son enseignement dans l'école d'un certain Tyrannos; des hommes de bonne volonté l'y suivirent. Cependant la vertu divine éclatait autour de lui :

(1) *Act.*, XIX.

les linges qu'il avait portés, appliqués à des malades et à des possédés, guérissaient les maladies et chassaient les démons. L'efficacité des exorcismes chrétiens apparaissait à tout le monde, et des Juifs voulurent en faire l'essai; les fils de Scéva, grand-prêtre juif, s'avisèrent de commander aux démons « au nom de Jésus, que prêche Paul ». Mal leur en prit : le démon répondit, par la bouche du possédé : « Je connais Jésus, et je connais Paul, mais vous, qui êtes-vous? » Et se précipitant sur les exorcistes indiscrets, l'énergumène les roua de coups. Ce jour fut un triomphe pour la prédication de l'Évangile. Des auditeurs adonnés à la magie apportèrent leurs livres superstitieux, les brûlèrent publiquement; il y en avait pour cinquante mille deniers.

Bravant les réactions assez vives d'une population païenne prompte à se soulever au nom de la déesse Artémis, Paul passa deux années entières à Éphèse, de 53 à 56. Il lui donna même un évêque, en la personne de son disciple Timothée. Mais par-dessus Timothée, une autre influence plus durable rayonna sur Éphèse et les autres chrétientés d'Asie : celle de l'apôtre Jean, véritable fondateur et chef de toutes ces Églises. Non pas apôtre des Gentils, au même titre que Paul, mais plutôt apôtre de la circoncision, Jean s'adressait de préférence aux communautés juives pour y implanter la foi chrétienne; et toutes les recrues de l'Évangile s'unissaient, se fondaient sous sa douce main. Nous le voyons en face de son œuvre dans l'Apocalypse, et nous l'entendons (1) adresser le message de l'Esprit divin « aux sept Églises qui sont en Asie », à commencer par celle d'Éphèse. Éphèse fut réellement la ville de Jean. Durant un demi siècle peut-être, elle entendit sa parole; elle garda son tombeau (2). Les évêques des grandes Églises d'Asie au IIe siècle, Polycarpe de Smyrne, Polycrate d'Éphèse, se réclamaient de l'apôtre Jean; et l'on sait qu'une controverse retentissante, touchant la date de la Pâque, mit aux prises ces évêques avec les papes de Rome, Anicet et Victor, les Églises d'Asie demeu-

(1) *Ap.*, I, 4.
(2) Au IIe siècle, Polycrate d'Éphèse écrit au Pape Victor : « Jean, qui reposa sur la poitrine du Seigneur, est enseveli à Éphèse. » Ἰωάννης ὁ ἐπὶ τὸ στῆθος τοῦ Κυρίου ἀναπεσών... ἐν Ἐφέσῳ κεκοίμηται. Eusèbe, *Hist. Eccl.*, III, 31 ; V, 23.

rant attachées à l'observance quartodécimane, qu'elles tenaient de l'apôtre Jean, à l'encontre de l'observance romaine, héritée des apôtres Pierre et Paul.

Si vénéré que fût dans Éphèse le nom de l'apôtre Jean, il ne pouvait cependant pas l'être à l'égal du nom de la Vierge Mère de Dieu, à qui le troisième concile œcuménique devait rendre un hommage incomparable. D'ailleurs, ces deux noms étaient unis par un lien étroit, dont témoigne la lettre adressée le 23 juin 431 à l'Église de Constantinople par le concile que présidait saint Cyrille d'Alexandrie. Les Pères s'étonnent et s'indignent de l'audace qui a poussé l'impie Nestorius à venir soutenir son hérésie dans cette ville (1) d'« Éphèse, où (vit le souvenir de) Jean le Théologien et de la Vierge Mère de Dieu, sainte Marie ».

La phrase est elliptique, et peut-être ne nous a-t-elle pas été transmise intégralement : les mots que nous avons cru devoir suppléer en vue de la correction grammaticale, représentent le minimum du sens qui se dégage clairement du contexte. Car en prononçant les deux noms vénérés, les Pères font clairement appel au souvenir de Jean et de Marie, particulièrement vivant dans Éphèse.

Pourquoi ces deux noms sont-ils ainsi rapprochés? On a souvent répondu : parce que Éphèse possédait deux sanctuaires, dédié l'un à l'apôtre Jean, l'autre à la Vierge Mère de Dieu. Le fait n'est pas contestable; mais il appelle une explication. Les documents du concile distinguent nettement la grande église Sainte-Marie, où les Pères s'assemblaient, et l'ἀποστόλιον, dédié à l'apôtre saint Jean : écrivant le même jour à l'empereur Théodose II, le parti Nestorien se plaint d'avoir été exclu de l'un et de l'autre par Memnon évêque d'Éphèse (2). Mais encore, pourquoi ces deux sanctuaires? En ce qui touche l'apôtre saint Jean, l'explication est toute simple : l'apôtre était honoré au lieu-même où reposait son corps : ainsi en fut-il constamment dans l'Église primitive, où nous voyons les premiers sanc-

(1) Mansi, *Conciliorum amplissima Collectio*, IV, 1241 B : φθάσας ἐν Ἐφέσῳ, ἔνθα ὁ θεολόγος Ἰωάννης καὶ ἡ θεοτόκος παρθένος ἡ ἁγία Μαρία.

(2) Mansi, IV, 1233 E : Μέμνονος τοῦ ἐπισκόπου τὰς μὲν ἁγίας ἐκκλησίας καὶ τὰ ἅγια μαρτύρια καὶ τὸ ἅγιον ἀποστόλιον ἡμῖν ἀποκλείσαντος..., ἐκείνοις δὲ τὴν μεγάλην ἐκκλησίαν ἀνοίξαντος...

tuaires chrétiens s'élever sur la tombe des martyrs et des grands évêques. Les exemples abondent, inutile d'en citer. En ce qui touche la Vierge Marie, l'usage met aisément sur la trace d'une explication semblable : l'église Sainte-Marie se serait élevée au lieu où avait reposé le corps de la Vierge; si la conjecture reste dépourvue d'attestation positive, on se saurait lui dénier une haute convenance.

D'autant qu'assez de raisons suggèrent l'association de la Vierge à l'apôtre saint Jean, jamais rompue depuis la passion du Seigneur. Le Christ en croix avait dit à sa Mère (1) : « Femme, voilà votre fils ». Et au disciple bien-aimé : « Voilà ta mère ». A dater de cette heure, ajoute l'évangile, le disciple prit Marie à sa charge. On ne voit pas qu'il se soit jamais cru relevé de ce devoir sacré. Pourquoi Marie ne l'aurait-elle pas suivi à Éphèse? Pourquoi n'y aurait-elle pas eu son tombeau? Pourquoi l'église Sainte-Marie ne se serait-elle pas élevée sur le tombeau de la Vierge, et plus tard l'ἀποστόλιον sur le tombeau de l'Apôtre, ainsi que les divers μαρτύρια qui, d'après nos documents, perpétuaient dans Éphèse la mémoire d'autres saints personnages? Le seul recours à une loi très fondée en histoire suffit à rendre compte de tout; il rend compte notamment de cette insigne dévotion à Marie, par laquelle Éphèse était distinguée entre toutes les villes du monde, et qui cesse d'être une énigme, si l'on admet qu'elle avait fleuri sur un tombeau.

La simplicité du système est faite pour séduire. Mais elle ne nous dispense pas d'entendre ce qu'on peut lui opposer. Le fait est qu'une tradition accréditée depuis quatorze siècles place le tombeau de la Vierge non point à Éphèse, mais à Gethsémani. Ce point d'histoire mérite examen.

Constatons d'abord le silence des premiers siècles chrétiens, touchant les dernières années de la Vierge. Silence que ne rompt aucune voix de récit ni de légende. Les Apôtres, qui avaient porté au bout du monde la parole du Fils de Dieu, ne s'étaient pas donné mission de poursuivre, après la descente du Saint-Esprit, les destinées de la Vierge Mère. Les Pères

(1) *Ioan.*, XIX, 26-27.

n'entreprirent pas de les suppléer. S'ils effleurent quelquefois le sujet, c'est pour avouer leur ignorance. Nous pourrions interroger saint Cyrille de Jérusalem, témoin hors pair quant aux souvenirs de son Église : ses admirables Catéchèses nous laissent ignorer la fin de Marie. Arrêtons-nous plutôt à deux Pères très représentatifs, l'un de l'Orient, l'autre de l'Occident et de l'Orient à la fois : saint Épiphane de Salamine à Chypre, et saint Jérôme. Saint Épiphane, « l'homme des trois langues », versé dans l'antiquité grecque, dans l'antiquité sémitique, dans l'antiquité latine; plus érudit que judicieux, mais doué d'une curiosité toujours en éveil, ardent à dépister les rumeurs locales et à colliger les documents inédits. Saint Jérôme, très informé des premiers souvenirs chrétiens, par un séjour prolongé en Terre Sainte et par ses travaux sur les Écritures. Les réponses de ces deux Pères sont éminemment propres à nous découvrir le sentiment commun de l'Église à la fin du IVe siècle.

Sur les dernières années de la sainte Vierge, Épiphane avoue candidement son ignorance. Il vient de rappeler les paroles du Christ confiant sa Mère à saint Jean (1) :

Alors Jean prit Marie sous sa garde. Mais elle n'y demeura point. Si quelques-uns pensent que je me trompe, qu'ils suivent la trace des Écritures : ils n'y trouveront pas la mort de Marie : ni qu'elle soit morte, ni qu'elle ne soit pas morte; ni qu'elle ait été mise au tombeau, ni qu'elle n'ait pas été mise au tombeau. Entre temps, Jean prit la route d'Asie; mais nulle part il ne dit qu'il ait amené avec lui la sainte Vierge : l'Écriture a simplement gardé le silence, à cause d'une si grande merveille, pour ne pas confondre la pensée des hommes. Pour moi, je n'ose parler : je réfléchis et me tais. D'aventure nous avons pu raconter la trace de cette Vierge sainte et bienheureuse, à défaut du secret de sa mort. D'une part, Siméon dit d'elle : *Un glaive percera ton âme, afin que soient révélées les pensées de bien des cœurs* (Luc, II, 35). D'autre part, l'Apocalypse de Jean dit (XII) que le dragon se jeta sur la femme qui avait mis au jour un enfant mâle, qu'elle reçut des ailes d'aigle et s'enleva vers le désert pour échapper au dragon. Ceci pourrait s'accomplir en elle : je n'ose l'affirmer absolument, ni dire qu'elle a échappé à la mort, ni affirmer qu'elle mourut...

Et plus loin (2) :

(1) S. Épiphane, *Haer.* LXXVIII, 11; *P.G.*, XLII, 716 BC.
(2) *Ibid.*, 24, 737 A.

Que la Vierge soit morte et ait été mise au tombeau : glorieux est son repos, sainte sa fin, virginale sa couronne. Qu'elle ait péri de male mort, selon l'Écriture : *Un glaive percera son âme* : avec les martyrs est sa gloire, dans les béatitudes le corps saint de celle par qui la lumière se leva sur le monde. Qu'elle ait survécu : rien d'impossible à Dieu, qui fait tout ce qu'il veut; nul ne connaît sa fin. Il ne faut pas honorer les saints outre mesure, mais honorer le Seigneur des Saints. Trêve donc à l'erreur.

Épiphane a commencé par écarter l'idée que Marie ait suivi saint Jean sur la route d'Asie. En quoi il exprime un sentiment personnel. Mais il n'y met point d'opiniâtreté. Là où l'Écriture se tait, il ne demande qu'à ignorer. Par ailleurs, chacun est libre d'interroger l'Écriture et d'y soupçonner des miracles, car la puissance de Dieu est sans bornes. On ignore comment mourut la sainte Vierge, et même si elle mourut. Épiphane ne veut pas en savoir plus long.

Un peu plus jeune qu'Épiphane, saint Jérôme n'est pas moins discret. S'il rappelle, lui aussi, à diverses reprises, les paroles adressées à Marie et à saint Jean par le Christ en croix (1), ce n'est pas pour en tirer des conclusions hasardeuses; mais il se plaît à souligner la prédilection du Seigneur pour l'apôtre vierge, et la convenance particulière du don qu'il lui fit de sa Mère Vierge. Traduisant la Chronique d'Eusèbe, il note qu'après la mort de Domitien, Jean quitta l'exil de Patmos et revint à Éphèse, où il possédait une petite maison et des amis tout dévoués (2). Dans son livre sur *Les noms hébraïques*, il mentionne Gethsémani comme le site consacré par la prière du Seigneur, où l'on a élevé une église; mais il n'indique aucun lien avec le souvenir de la Sainte Vierge (3). Sur la thèse générale de la résurrection corporelle, il marque beaucoup d'éloignement pour le sentiment d'Origène, qui lui paraît méconnaître l'identité du corps ressuscité (4). Il ne lui vient pas à

(1) *Epp.*, CXVII, 2; CXXV, 4; *P. L.*, XXII, 954; 1090; *Adv. Iovinianum*, I, 26; *P. L.*, XXIII, 246-8.

(2) *Chron.*, ad ann. 99, *P. L.*, XXVII, 603.

(3) *De situ et nominibus*, Evangel., *P. L.*, XXVI, 903 B : Gethsemani, locus ubi Salvator ante Passionem oravit. Est autem ad radices mentis Oliveti nunc ecclesia desuper aedificata.

(4) *Ep.*, LXX, 2; *P. L.*, XXII, 687.

l'esprit de désigner la Sainte Vierge comme type d'une résurrection anticipée.

Épiphane et Jérôme, les deux grandes autorités pour les souvenirs palestiniens, en cette fin du IVe siècle, n'ont rien à nous apprendre touchant la mort de la Vierge. Aucun autre Père, à cette même date, n'en sait plus long. Et l'on a pu observer que l'idée d'un miracle tel que l'Assomption corporelle ne paraît pas avoir traversé la pensée de saint Jérôme. Si elle a traversé la pensée de saint Épiphane, c'est comme une pure possibilité, à laquelle l'évêque de Salamine ne s'arrête pas. Il n'a évidemment aucune donnée positive à cet égard. Et tous les Pères du même temps en étaient là. Sur l'Assomption corporelle de la Sainte Vierge, la tradition historique des quatre premiers siècles chrétiens est entièrement muette. Et non seulement la tradition historique, mais les apocryphes eux-mêmes. Plus tard, on s'occupera de combler cette lacune, et le VIIIe siècle verra naître une prétendue lettre de saint Jérôme à Paule et Eustochium, qui trouvera quelque temps une trop bénévole hospitalité au Bréviaire Romain, mais sera dénoncée comme un faux par Érasme, éditeur de saint Jérôme, et disparaîtra, pour l'honneur de la prière catholique (1).

La carence, prolongée durant des siècles, de la tradition littéraire touchant un point destiné à entrer dans la croyance commune de l'Église, ne surprendra pas outre mesure si l'on réfléchit que cette croyance repose sur un tout autre fondement, sur le fondement d'une tradition proprement dogmatique. Le raisonnement théologique, où s'appuie la croyance, aujourd'hui commune, à l'Assomption corporelle de Marie, peut se formuler en peu de mots. Marie est entrée dans ce monde par le miracle, au jour de sa Conception immaculée. Le rang qu'elle occupe entre les créatures, comme Mère de Dieu, est incomparable : elle le doit au miracle de l'Incarnation. Elle ne pouvait déchoir de ce rang, et donc ne pouvait sortir de ce monde sans un nouveau miracle, le miracle de l'Assomption corporelle confirmant l'élection divine et la réunissant pour jamais au Dieu qui a voulu devenir son Fils. Voilà pourquoi la Résurrection et

(1) Ps. Jérôme, *Ep.* IX; *P. L.*, XXX, 121-142.

l'Ascension glorieuse de Jésus appellent comme corollaire la résurrection et l'Assomption corporelle de Marie. La pensée chrétienne s'est affermie peu à peu dans cette croyance, comme dans une exigence de la doctrine révélée. L'exigence avait échappé à saint Jérôme, comme à saint Épiphane, comme à tous les anciens Pères. Néanmoins des prémisses étaient posées, d'où l'Église, assistée par l'Esprit-Saint, la ferait sortir. Mais ne nous détournons pas de l'enquête historique où nous sommes engagés.

Au VIe siècle, apparaît, dans les Itinéraires de Terre Sainte (1), une église dédiée distinctement à Marie Mère de Dieu, à Gethsémani. Elle est signalée vers l'année 530 par le guide de Théodosius, *De situ terrae sanctae* (2); vers l'année 570 par le guide d'Antonin de Plaisance, comme un sanctuaire privilégié où se font beaucoup de miracles (3). Au VIIe siècle, Adamnanus, abbé d'Iona, d'après les récits de l'évêque franc Arculfe, apporte des précisions que les anciens n'ont pas connues : il parle d'une église dédiée à la Sainte Vierge dans la vallée de Josaphat; d'un tombeau vide, que l'on voit dans cette église, et où l'on dit que le corps de Marie aurait reposé (4). Au VIIIe siècle, Bède fait siennes les données d'Arculfe (5). Au XIIe siècle, Pierre Diacre désigne sur le mont Sion le lieu où serait morte la Vierge (6).

Entre la tradition qui attache à Jérusalem la sépulture de la Vierge, et celle qui l'attache à Éphèse, la raison théologique n'a point à se prononcer; le choix ne saurait être guidé que par des vraisemblances historiques, et l'absence de témoignages positifs sur le séjour de la Vierge, après la descente de l'Esprit-Saint sur les Apôtres, nous laisse indécis.

Pourtant la parole du Christ demeure. Il a confié sa Mère à l'apôtre vierge; cette parole est grave, et l'on s'étonne d'entendre saint Épiphane en disposer si librement. En consignant

(1) *Itinera hierosolymitana* saec. IV-VIII, ex rec. P. Geyer; *Corpus Scriptorum ecclesiasticorum latinorum Vindobonense*, vol. XXXIX.

(2) Theodosius, *De situ Terrae sanctae*, 10, p. 142, 16.

(3) Antoninus, *Itinerarium*, 27, p. 177, 16.

(4) Adamnanus, *De locis sanctis*, I, 12, p. 240, 14.

(5) Beda, *De locis sanctis*, 5, p. 309, 18.

(6) Petrus Diaconus, *De locis sanctis*, p. 111, 8.

cette parole dans son évangile, bien des années après la mort de la Vierge, saint Jean a montré qu'il en sentait toute la force, et sans doute il l'a prise à la lettre. Ainsi l'entendent la plupart des chrétiens qui lisent le quatrième évangile.

La carrière de l'apôtre saint Jean après la Pentecôte n'est jalonnée que par un petit nombre de dates fermes. Au lendemain de la Pentecôte, nous le voyons monter au temple avec Pierre (1), qui guérit un boiteux; avec lui, comparaître devant le Sanhédrin (2), souffrir la prison et les verges; un peu plus tard, missionner en Samarie (3) à la suite du diacre Philippe. Après l'ordination des premiers diacres et la persécution menée par Saul, Jean disparaît. Quand Saul, converti et affermi dans la foi, vient à Jérusalem trois ans plus tard, en 39 probablement, il n'y trouve que deux apôtres (4) : Pierre et Jacques, frère du Seigneur. Après quatre ou cinq années encore, en 42, Pierre, emprisonné par Hérode Agrippa et délivré par un ange, vient de nuit frapper à la porte de la maison qu'habite la mère de Jean Marc, et dit (5) : « Prévenez Jacques et les frères ». De plus en plus, l'Église de Jérusalem se resserre autour de Jacques frère du Seigneur. Jean n'est plus en vue. Cependant Paul, reparaissant à Jérusalem après un intervalle de quatorze ans, vers l'an 50, y retrouve Jean (6) : avec Pierre et Jacques, Jean est de ceux qu'on nomme les colonnes de l'Église; et il donne la main, en signe d'alliance fraternelle, à Paul et à Barnabé. Depuis la mort du Seigneur, vingt ans s'étaient écoulés. On ne relève nulle part la trace d'un apostolat prolongé durant tout ce temps par Jean, soit en Judée, soit en Samarie; et l'on aura beaucoup de peine à se persuader que Jean ait attendu jusque-là pour prendre à son compte la parole du Seigneur (7) : « Vous serez mes témoins jusqu'aux extrémités du monde. » Par ailleurs, aucune hésitation n'est possible quant à la direction prise par son apostolat. Au IIe siècle,

(1) *Act.*, III, 1.
(2) *Act.*, IV, 19-V, 40.
(3) *Act.*, VIII, 14-17.
(4) *Gal.*, I, 18-19.
(5) *Act.*, XII, 17.
(6) *Gal.*, II, 9.
(7) *Act.*, I, 8.

Polycrate d'Éphèse atteste (1) que sa ville épiscopale garde le tombeau de l'apôtre; saint Irénée de Lyon (2) et Clément d'Alexandrie (3) confirment que Jean, après l'exil de Patmos, fixa son séjour à Éphèse. Au IIIe siecle, Tertullien (4) connaît des Églises par lui formées; on ne les cherchera point hors d'Asie. Origène (5) et Denys d'Alexandrie (6) savent qu'il mourut à Éphèse. Au IVe siècle, pour saint Jérôme, Jean est le fondateur et le chef de toutes les Églises d'Asie (7). Pour cette ardeur d'apostolat dont il était consumé, on trouve beaucoup de temps entre les années 40 et 50. Il a pu prendre dès lors la route d'Asie.

Quant à Marie, on perd sa trace dès le jour de la Pentecôte (8). Les écrits apostoliques ne suggèrent pas qu'elle ait continué de tenir dans l'Église de Jérusalem le rôle de centre vivant qui avait été le sien dès la première heure, après la Passion. A vrai dire, le séjour de Jérusalem ne semblait pas particulièrement indiqué pour les femmes chrétiennes, en ce jour où Saul dévastait l'Église, traînant hommes et femmes en captivité (9). Il apparaît croyable que saint Jean, lui-même étranger à Jérusalem, a cru remplir la mission reçue du Seigneur en conduisant sa Mère dans un abri sûr. Éphèse aurait été cet abri; là Marie aurait vécu jusqu'à sa bienheureuse mort. D'ailleurs, Jean devait revenir plus d'une fois dans cette ville; après l'exil de Patmos, il y revint encore et y mourut.

Conjectures sans doute, et, avouons-le, plus pauvres d'appui dans la tradition littéraire que les conjectures désignant le mont Sion comme dernier séjour de la Vierge. Mais on a vu par ce qui précède combien, en l'absence d'attestations positives, la fantaisie avait le champ libre pour reconstituer, à cinq ou six siècles d'intervalle, une histoire devenue indéchiffrable. Que

(1) Voir Eusèbe, *H. E.*, III, 31.
(2) *Adv. Haer.*, II, 22, 5; III, 3, 4.
(3) *Quis dives salvetur*, 42.
(4) IV *Adv. Marcionem*, 5 : Habemus et Ioannis alumnas Ecclesias.
(5) Eusèbe, *H. E.*, III, 1.
(6) Eusèbe, *H. E.*, VII, 25.
(7) *De vir. illustr.*, 9 : Totas Asiae fundavit rexitque Ecclesias.
(8) *Act.*, I, 14.
(9) *Act.*, VIII, 3; IX, 2.

la tradition de Jérusalem ait pris le pas sur la tradition d'Éphèse, cela s'explique aisément par les titres imprescriptibles de Jérusalem, point d'attache de tous les souvenirs chrétiens. La décadence d'Éphèse, couverte dès le VII[e] siècle par le flot arabe et progressivement déchristianisée, la condamnait à l'oubli, dès lors que les pèlerins n'y allaient plus retremper leur dévotion.

D'ailleurs oubli moins total qu'on ne pourrait le croire. Les chroniqueurs jacobites du XII[e] et du XIII[e] siècle, Denys Bar Salibi, Michel le Syrien, Abulfarage, attestent la persistance d'une tradition locale affirmant le séjour de la Vierge et sa mort à Éphèse. Cette tradition a été recueillie en Occident et défendue par des historiens tels que Tillemont et Ruinart, par le pape Benoît XIV. Elle a obtenu de nos jours un regain de faveur.

Au risque de discréditer complètement la thèse éphésienne, nous noterons que ses progrès dans l'opinion commune, depuis une quarantaine d'années, sont, dans une certaine mesure, liés à la diffusion des révélations de Catherine Emmerich, la voyante de Dülmen en Westphalie.

Nul ne s'avisera de consulter les récits de voyantes comme documents d'histoire. Et ici, la circonspection s'impose d'autant plus que la vision s'oppose à la vision. Si Catherine Emmerich († 1824) est invoquée pour la tradition d'Éphèse, Marie de Jésus, abbesse d'Agréda en Espagne († 1665), est invoquée pour la tradition de Jérusalem. Néanmoins nous n'imiterons pas les esprits fermés qui congédient sommairement ce genre de considérations, comme rêveries de femmes hystériques ou jeux de simulatrices. Nous y voyons un cas de psychologie religieuse, non indigne de retenir l'attention.

La Cité mystique de Dieu, composée d'abord par l'abbesse d'Agréda sous l'impression fraîche de ses communications surnaturelles et sur l'ordre d'un confesseur, brûlée par obéissance à un second confesseur, récrite plus tard sur l'ordre du premier, déconcerte d'abord le lecteur par une forme littéraire très artificielle. Les anges, les apôtres, la Sainte Vierge elle-même, y parlent comme des héros de Tite-Live. La piété est profonde, mais elle perd quelque chose à venir jusqu'à nous par ces

harangues apprêtées. Si l'on surmonte cette impression de surface, on se heurte, quant au fond, à une profusion de merveilleux qui excite la défiance. Avant de se rendre en Asie Mneure avec saint Jean, la Sainte Vierge a été transportée par les anges, en Espagne, à Saragosse, pour y visiter l'apôtre saint Jacques. Au retour de ce voyage, elle part de Jérusalem avec saint Jean et se rend à Éphèse par voie de mer. Elle y reverra saint Jacques, revenant d'Espagne à Jérusalem, où il subira le martyre. Elle-même reviendra visiter la ville sainte, à l'appel de saint Pierre, et y mourra. entourée de tous les Apôtres; elle sera ensevelie dans la vallée de Josaphat (1).

Tout autre est l'impression produite par la voyante de Dülmen. Récits d'une femme très simple, à qui Dieu a fait revivre en imagination les scènes de la vie du Christ et de la vie de sa Mère; elle réveille ses souvenirs déjà en partie effacés; sans s'inquiéter beaucoup des contradictions de détail où elle pourra tomber, elle livre ces souvenirs au secrétaire qui nous les a transmis pieusement. Nous ne saurions dire ce que Clément Brentano a pu mêler du sien aux données qu'il recueillait sous la dictée de la voyante; mais il a dû travailler sur une riche matière, car sa rédaction nous livre abondamment de ces traits qu'on n'invente pas. En particulier, sa topographie de la région éphésienne donne l'impression d'une chose vue, et pose d'étranges problèmes à qui veut écarter l'hypothèse d'une réalité contemplée en imagination. Nous savons tels voyageurs qui, ayant gravi la colline de Bulbul-Dagh résolus à prendre en défaut la voyante ou le secrétaire, ont dû s'avouer vaincus.

Catherine Emmerich assure que Marie, après l'Ascension du Seigneur, passa trois ans sur la montagne de Sion, puis trois ans à Béthanie, enfin neuf ans près d'Éphèse, où l'avait précédée une petite colonie chrétienne et où saint Jean la conduisit.

Quelques lignes donneront une idée du document, très remarquable par son caractère visuel (2).

(1) *La Cité mystique de Dieu*, par la vénérable mère Marie de Jésus d'Agréda. traduite de l'espagnol par le R. P. Croset, franciscain; tome VI. Paris, 1857.
(2) *Vie de la Sainte Vierge*, d'après les visions de Catherine Emmerich. Traduction nouvelle, p. 461-2. Paris-Tournai, 1860.

Quand Jean amena la Vierge dans ce pays, après avoir eu soin de lui faire bâtir une maison à l'avance, il s'y trouvait déjà un certain nombre de familles chrétiennes, et de saintes femmes, établies dans des grottes ou des cavernes qu'on avait rendues habitables par quelques travaux légers, ou dans des cabanes mobiles; une violente persécution les avait contraintes à fuir leur patrie. Comme on avait pris, suivant qu'ils se présentaient, les abris disposés par la main de la nature, les habitations étaient isolées et souvent à un quart de lieue l'une de l'autre, et la colonie tout entière faisait à peu près l'effet d'une bourgade non agglomérée. Seule la maison de la Vierge était bâtie en pierres. Derrière cette maison, à une distance peu considérable, des rochers élevés formaient le sommet de la montagne, duquel on apercevait, par delà les collines et les arbres, la ville d'Éphèse et la mer avec ses îles innombrables (1). Cet endroit est moins éloigné de la mer que d'Éphèse même, qui peut en être à quelques lieues. Le pays est solitaire et rarement visité par les voyageurs. On trouve dans le voisinage un château habité par un roi, un prince détrôné. Jean lui a souvent fait visite, et l'a même converti à la foi chrétienne; plus tard cette localité est devenue la résidence d'un évêque. J'ai remarqué entre la petite colonie et la ville d'Éphèse un cours d'eau singulièrement sinueux.

Au cours des neuf années passées à Éphèse par la Sainte Vierge, selon la voyante de Dülmen, elle voulut, par deux fois, revoir Jérusalem et les lieux sanctifiés par la passion du Christ; mais elle revint mourir à Éphèse. Nous retrouvons les Apôtres, appelés, par une disposition particulière de la Providence, autour de son lit de mort; nous assistons aux honneurs qui lui furent rendus quand on déposa son corps sur une colline voisine d'Éphèse, près du lieu encore désigné par la tradition locale comme « la maison de la Vierge », *Panagia Kapuli*. La vénération publique s'est attachée à ce lieu; les Turcs même viennent encore plonger leurs enfants malades dans la fontaine de la Panagia. Les fouilles amorcées par les Lazaristes français, interrompues par la guerre, ont déjà donné des résultats heureux et nous réservent peut-être des découvertes du plus haut prix, sur la colonie chrétienne établie au Ier siècle à Bulbul-Dagh (2).

(1) Ce trait est fort suggestif. Il n'y a pas d'« îles innombrables » à l'horizon de Bulbul-Dagh, mais une seule grande île, Samos, dont les multiples affleurements sur la mer, à l'opposé des méandres du Caystre, donnent l'illusion d'un archipel. (D'après les souvenirs d'un voyageur.)

(2) L'auteur qui a écrit avec le plus de soin sur cette question est le

De cette excursion au pays mystique, nous ne retiendrons aucune conclusion ferme. Les deux voyantes sont en désaccord quant au lieu où mourut la Sainte Vierge, la première situant cette mort à Jérusalem, la seconde en Asie Mineure. D'autre part, elles s'accordent pour la faire séjourner à Éphèse, et cet accord n'est pas négligeable. On ne peut se dispenser d'en tenir compte, pour mesurer l'aire de diffusion de la thèse éphésienne.

Les dernières années de la Sainte Vierge échappent aux prises de l'histoire. Espérer ressaisir, par delà une transmission littéraire, la parole de témoins directs, serait chimère. Mais là où l'histoire s'arrête interdite, l'instinct de la piété chrétienne peut oser encore. Les exigences de la parole du Seigneur, liant l'avenir de sa Mère à celui de l'apôtre Jean, puis la grande lumière qui brille sur l'Éphèse du v[e] siècle, enfin la persévérance des mystiques à tourner leurs regards vers les rives d'Asie Mineure pour y chercher la demeure de la Vierge ou son tombeau, ne paraîtront pas des indices négligeables. En l'absence de toute clarté supérieure venue de Jérusalem, beaucoup de croyants préféreront tenir Éphèse pour le lieu où la Vierge finit sa course terrestre et d'où elle monta au ciel.

Adhémar d'Alès.

D[r] Johannes Niessen, *Panagia Kapuli,* Dülmen i. W., 1906 (400 pages in-8, avec cartes et photographies). — Du même auteur, *Ephesus. Die letzte Wohnstätte der hl. Jungfrau Maria,* Münster i. W., 1931, in-8, 62 pages. — M. Parrang, prêtre de la Mission, qui a vécu de longues années à Éphèse, a bien voulu en évoquer pour moi la vision. Je l'en remercie vivement.

LE CHRONICON ORIENTALE DE BUTROS IBN AR-RAHIB ET L'HISTOIRE DE GIRGIS EL-MAKIM

C'est par la simple épithète de « Fils du moine » que fut tout d'abord désigné l'auteur du *Chronicon orientale* dont la traduction parut à Paris, en 1651, publiée pour la première fois par le syrien Abraham Ecchelensis. Celui-ci avait relevé cette appellation dans la chronique de Girgis el-Makim qui, disait-il, avait utilisé et souvent même reproduit textuellement le *chronicon* (1). Quelques années plus tard, en 1661, dans son ouvrage sur Eutychius, Abraham Ecchelensis identifiait le « Fils du moine » et, sans nous donner les motifs de cette identification, il l'appelait Butros ibn ar-Rahib de nationalité égyptienne et de religion copte (2). En 1729, Joseph Simon Assémani révisa la traduction de son compatriote, il la fit paraître dans le recueil des Historiens de Byzance et, comme son devancier, il attribua la paternité du *Chronicon orientale* à Butros ibn ar-Rahib, dont il fit aussi le tributaire de Girgis el-Makim (3). Cette attri-

(1) Il écrit dans sa préface : « Nostrum exemplar anonymum est at eius authorem fuisse quemdam nomine Filium Monachi, ex prima parte Chronici Georgii Homaidi plane colligitur. Quoties enim, quod passim facit, hunc laudat, non solum sententia semper eadem est, sed numerata quoque verba. »

(2) « Abnarahibus seu Ben Rahibus, hoc est Filius Monachi, patria Aegyptius, religione christianus, secta coptita, auctor Chronici orientalis, quod latinitate a nobis donatum, editum fuit Parisiis in Typographia regia anno 1651. » Cf. *Eutychius Patriarcha alexandrinus vindicatus et suis restitutus orientalibus*. Romae, 1661.

(3) Dans la dédicace adressée à Clément XII, Assémani écrit : « Verum sine consilii mei quas ante dixi, rationes spectentur, sine tua, quam dignitati egregie coniunctam prae te fers, summa humanitas ac benignitas, in conspectum tuum auctor iste Aegyptius, qui olim sine nomine in Latium pervaserat, nunc proprio, licet barbaro, cultu ornatus venire audet. Nec audet tantum, sed alacris etiam ac fiducia plenus, Tibi tanquam litterarum patrono atque maecenate optimo se sistit », etc., etc. Cf. *Corpus Byzantinae historiae*, t. XVII.

bution n'a pas été contredite depuis; la dépendance de Girgis el-Makim par rapport au *Chronicon orientale* n'a pas été contestée. L'appréciation d'Eusèbe Renaudot, l'un des fondateurs de l'histoire ecclésiastique orientale, sur l'œuvre de Girgis el-Makim semble en avoir été la cause. Il porte sur cet auteur, que Thomas van Erpen nous a fait connaître en partie dans son *Historia Saracenica,* ce jugement aussi sévère qu'il est surprenant de sa part : « *Elmacinus homo nullius in historia iudicii* » a-t-il écrit, dans son *Histoire des Patriarches jacobistes d'Alexandrie* (1). Le texte arabe que n'avait point publié Abraham Ecchelensis ni Assémani étant accessible aujourd'hui (2), le contrôle de l'examen fait par ces derniers ainsi que celui de leurs conclusions nous est loisible; il est requis en outre par l'importance qu'on a attribuée au *Chronicon orientale* et que la publication de son texte semble avoir voulu consacrer.

Nous possédons deux ouvrages de celui qu'Abraham Ecchelensis et Assémani nous ont fait connaître, dans lesquels cet auteur est désigné avec toutes ses caractéristiques patronymiques : Abou shaker ibn Abu'l Karam Butros ibn ar-Rahib ibn al-Mohaddab. L'un est un traité sur diverses questions de théologie intitulé : « *Le livre de la démonstration* », dont l'autographe daté de l'an 998 de l'ère des Martyrs nous est parvenu. L'autre est un opuscule sur les sept grands conciles (3).

Nous possédons aussi, traduits en éthiopien, une autre composition placée sous son nom. Elle porte le titre suivant : **ዝንቱ ፡ መጽሐፍ ፡ ቡሩክ ፡ ዘደረሰ ፡ እግዚእ ፡ ትሩፊ ፡ ምግባር ፡ ማዕምር ፡ መጻሕፍት ፡ አቡሸክር ፡ ወልደ ፡ አቢእከሩም ፡ ጴጥሮስ ፡ መነኮስ ፡ እብነ ፡ እልመሐደብ ፡ ዘበትርደሚሁ ፡ ወልደ ፡ ግሡጽ ፡ ወእመ ፡ አከ ፡ ወልደ ፡ ምሁር ፡ ዘእሙር ፡ በሪሽ ፡ ዘተሠይመ ፡ ዲያቆነ ፡ በቤተ ፡ ክርስቲያን ፡ ዘማዕልቃ ። እንዘ ፡ ይነግር ፡ በእንተ ፡ ሐሳበ ፡ ዐላም ፡** etc. « Ceci est le *Livre béni* rédigé par l'illustre, habile dans les Écritures, Abou shaker ibn Abu'l

(1) Cf. *Historia Patriarcharum Alexandrinorum,* p. 10.

(2) Cf. *C.S.C.O.,* n° 45.

(3) Cf. J. Assémani, *Bibliotheca orientalis,* t. I, p. 574, ms. 8; p. 626, ms. 31; t. II, p. 510, ms. 42.

Karam Butros le moine ibn al-Mohaddab, qui signifie le fils du cultivé, ou plutôt de l'érudit, connu sous le nom de Barish, diacre de l'église de Mohallaqah. Il traite du comput des temps, il fait l'exposé de l'histoire depuis la création d'Adam, que la paix soit avec lui! jusqu'à l'an du monde 6750 selon le comput égyptien, concordant avec l'an 1569 d'Alexandre et aussi l'an 655 de l'Hégire. Il a réuni le tout en chapitres dont nous donnons les titres et il a apporté une grande application à son travail. Que le Très-Haut lui fasse miséricorde et lui soit propice. Le nombre de chapitres est de 59 (1). »

Cet ouvrage existe aussi en arabe, comprenant comme la version éthiopienne une partie qui traite de la computation des temps et une partie qui concerne l'histoire. Il débute comme il suit :

نبتدى بعون الله وحسن توفيقه بنسخ كتاب اتواريخ من ادم والى سنة خمس وخمسين وستماية لسنى الهجرة الموافق ذلك سنة ست الف وسبعماية وخمسين لتاريخ القبط للعالم وسنة الف وخمسماية وتسع وستين سنة للاسكندر بن فيلبس اليونانى الموافق لسنة ثلث وسبعين وتسعماية للشهدا الاطهار وعو يشتمل على هدة فصول ثم ما الحقوه اولاد الكنيسة اليقوبية من تواريخ الابا البطاركه الذى تنيحوا وهو مشروح مع من تغلب من الخلفا بالباب الثامن والاربعون. (2)

Comme on le voit par ce titre, le récit historique du texte arabe s'étend jusqu'à la même date que celle donnée dans la version éthiopienne; cette date est même confirmée par la computation selon l'ère ces Martyrs : 973 A. M. L'ensemble de l'ouvrage toutefois ne compte pas le même nombre de chapitres que celui du texte éthiopien. Les deux textes qui repré-

(1) Cf. Dillmann, *Catalogus codicum manuscriptorum orientatium qui in Museo Britannico asservantur*. Pars III, Londini, 1847, ms. 36. — Wright, *Catalogue of the Ethiopic manuscripts in the B. M. acquired since the year 1847*. London, 1877, ms. 383 à 387. — Chaine, *Catalogue des manuscrits éthiopiens de la collection Antoine d'Abbadie*. Paris, 1912, ms. 140.

(2) Ch. Rieu, *Supplement of the Catalogue of the Arabic manuscripts in the British Museum*. London, 1899, ms. 34.

sentent un même ouvrage ne se ressemblent point, en effet, d'une façon littérale et intégrale. Chacun d'eux contient certains sujets traités qui lui sont propres et maintes fois, dans leurs parties communes, la rédaction elle-même diffère. Tous deux comportent des additions se rapportant à des faits postérieurs à la date du début; mais c'est là une fréquente particularité pour nombre de compositions se rapportant à l'histoire; nous ne faisons que la signaler, elle est sans importance pour notre étude. Le texte arabe ne nous donne pas le nom de l'auteur de cet ouvrage; il se borne, dans une des tables chronologiques qu'il renferme, à nous signaler le nom des principaux historiens qui ont été consultés pour sa rédaction et parmi eux, à côté de Saïd ibn al-Batrik, nous relevons le nom d'Ibn ar-Rahib. Les chapitres de la deuxième partie de cet ouvrage, qui sont consacrés à l'histoire et qui nous intéressent ici, sont les suivants d'après la version éthiopienne et d'après le texte arabe.

Chapitre XLVIII. Histoire du monde depuis Adam jusqu'à l'empereur Héraclius (se trouve dans le texte arabe).

Chapitre XLIX. Histoire musulmane depuis Mahomet jusqu'au temps on écrivait l'auteur, 1257 A. D. (se trouve dans le texte arabe).

Chapitre L. Liste des Patriarches coptes d'Alexandrie depuis saint Marc (se trouve dans le texte arabe).

Chapitre LI. Liste des Patriarches Melkites d'Alexandrie, des Patriarches d'Antioche, de Constantinople.

Chapitre LII. Chronologie depuis Adam jusqu'à Moïse selon l'ère du monde d'Abu'l Fahr al-Moutannassar.

Chapitre LIII. Histoire des sept conciles (se trouve dans le texte arabe).

Chapitre LIV-LIX. Études sur diverses questions de chronologie.

De Girgis el-Makim, dont Butros ibn ar-Rahib fut le tributaire d'après le sentiment de ses éditeurs, nous ne possédons qu'un seul ouvrage. Le Hollandais Thomas van Erpen en a traduit une partie qui a été publiée après sa mort sous le titre de *Historia Saracenica;* il porte le titre suivant :

كتب مجموع مبارك جمعه وا ختصره الشيخ الفاضل بملته جرجس

ابن لبي الياسر ابن لبي المكارم ابن الطيب عرف بابن العميد. (1)

« Le livre du *Recueil béni* réuni et mis en ordre par l'éminent docteur Girgis ibn Abu'l Iaser ibn abu'l Makaram ibn el-Taïb connu sous le nom de el-Amid. » Il se divise en quatre parties :

I. Histoire des Patriarches, des rois d'Israël et de Juda, des empereurs romains jusqu'à l'an 11 d'Héraclius.

II. Histoire des califes jusqu'à Bibars el-Moaz el-Zaher Rokn ed-Din (1260 A. D.).

III. Liste des Patriarches coptes jacobites d'Alexandrie avec les noms des califes et des empereurs leurs contemporains et l'indication de la durée de leur règne.

دلال علي ما ورد في هذا الجز الثاني من البطاركة القبط بكرسي الاسكندرية واسما الخلفا والملوك الذى كانوا في زمانهم وعدد سنيهم

Cette liste s'arrête avec le nom d'Athanase (1259-1261 A. D.).

IV. Liste des patriarches melkites d'Alexandrie, des patriarches d'Éthiopie de Nubie, de la Pentapole.

Il existe une traduction de cet ouvrage en éthiopien, mais les manuscrits les plus complets ne comprennent que les trois premières parties auxquelles est toujours annexée l'histoire des sept premiers conciles signalée parmi les œuvres de Boutros ibn ar Rahib (2).

(1) Cf. Alex Nicoll, *Bibliothecae Bodleianae codicum manuscriptorum orientalium catalogi, partis secundae volumen primum arabicos complectens.* Oxonii, 1821, ms. 47. L'ouvrage de van Erpen porte le titre suivant : *Historia Saracenica... arabice olim exarata a Georgio Elmacino et latine reddita opera ac studio Thom. Erpenii.* Lugduni Batavorum, 1625. Cette même partie de la Chronique de Girgis el-Makim a été traduite en français par P. Vattier, *L'histoire mahométane ou les quarante-neuf chalifes du Macine.* Paris, 1657. La suite a été aussi traduite en français, mais n'a pas été éditée. Le manuscrit se trouve aujourd'hui à la Bibliothèque Bodléienne; il a pour auteur l'ancien génovéfain Gagnier (1670-1740). Cf. Nicoll, *op. cit.*, ms. 47.

(2) Cf. L. Goldschmidt, *Die Abessinischen Handschriften der Stadtbibliothek zu Frankfurt am Main.* Berlin, 1897, ms. 21. — Wright, *op. cit.*, ms. 388. — Chaine, *op. cit.*, ms. 68.

La comparaison du grand ouvrage intitulé *Le livre béni* et attribué à Butros ibn ar-Rahib dans la version éthiopienne, avec le *Chronicon orientale* et le *Recueil béni* de Girgis el-Makim, nous fournit le tableau suivant :

Le live béni.	*Chronicon orient.*	*Recueil béni.*
Chapitre I-XLVII. Questions diverses de chronologie, de calendrier et de comput.		
Chapitre XLVIII. Histoire du monde depuis Adam jusqu'à l'empereur Héraclius.	adest	adest
Chapitre XLIX. Histoire musulmane depuis Mahomet jusqu'au temps où écrivait l'auteur (1267 A. D.).	adest	adest
Chapitre L. Liste des patriarches coptes d'Alexandrie depuis S. Marc.	adest	adest
Chapitre LI. Liste des Patriarches melkites d'Alexandrie, des Patriarches d'Antioche, de Constantinople.	adest	adest
Chapitre LII. Chronologie depuis Adam jusqu'à Moïse selon l'ère du monde d'Abu'l Fahr al-Moutannassar.	adest	
Chapitre LIII. Histoire des sept conciles.		
Chapitre LIV-LIX. Études sur diverses questions de chronologie.		

Cette comparaison du *Chronicon orientale* avec l'ouvrage représenté par notre texte arabe et la version éthiopienne, nous met, comme on le voit, en face d'une alternative dans l'appréciation de leurs rapports. Ou bien, en effet, le *Chronicon* et l'Opuscule sur les sept conciles ne sont que des extraits d'un même ouvrage que nous possédons en arabe et en éthiopien et qui traite à la fois de chronologie et d'histoire; ou bien l'un et l'autre de ces deux travaux ont été adjoints par un compilateur à ce qui constitue aujourd'hui la première partie de ce même

ouvrage et qui ne fut jadis qu'une composition de pure chronologie.

Mais nous ne retiendrons tout d'abord de cette comparaison que le fait de la ressemblance qui existe entre le *Chronicon* et le *Recueil béni*. C'est cette ressemblance même qui a attiré l'attention des éditeurs du *Chronicon*. Dans ces deux travaux, dont l'un est attribué à Butros ibn ar-Rahib et l'autre appartient à Girgis el-Makim, c'est la même matière qui est traitée, la même histoire qui est racontée se rapportant aux mêmes lieux et aux mêmes temps et, si l'on ajoute que la méthode des deux auteurs offre une grande analogie, qu'ils vécurent tous deux dans le même pays, à la même époque, on s'explique que la question de priorité se soit posée.

Pour la résoudre, les éditeurs du *Chronicon*, après avoir comparé les deux compositions dans leur ensemble, ont comparé les textes; nous suivrons leur méthode.

Nous ferons toutefois au préalable une remarque sur la notation de la chronologie dans le *Chronicon*; elle n'est pas pure digression. On est surpris, en effet, en étudiant cette dernière, du nombre d'erreurs dont elle est remplie, en particulier dans la notation des synchronismes. Nous citerons quelques exemples. Après avoir établi d'une part la liste des empereurs omains avec les dates marquant la durée de leur règne et dressant ensuite celle des Patriarches jacobites d'Alexandrie en notant aussi la durée de leur pontificat, l'auteur du *Chronicon* nous donne les synchronismes suivants.

IIIe Patriarche,		Milius	87-100	sous l'empereur	Titus	(81-85).
Ve	—	Primus	110-125	—	Aurélius	(162-182).
VIe	—	Justus	125-136	—	Commode	(182-194).
VIIe	—	Marcianus	147-156	—	Sévère	(194-207).
IXe	—	Claudianus	156-170	—	Nacrin	(213-214).
Xe	—	Agrippinus	170-182	—	Alexandre	(217-230).
XIIe	—	Démétrius	192-225	—	Philippe	(237-244).
XIIe	—	Théoclas	225-241	—	Valérien	(247-261).
XXIe	—	Pierre	365-371	—	Julien	(354-356).
XXVIe	—	Timothée	451-473	—	Marcien	(444-450).
XXVIIe	—	Pierre	473-482	—	Léon le Grand	(450-466).
XXVIIIe	—	Athanase	482-489	—	Léon	(466-467).

etc., etc.

Nous relevons les mêmes erreurs pour les synchronismes établis avec les califes.

XLIe	Patriarche	Isaac	6182-6185	sous le calife	Abdallah	6176.
				—	Merwan	6177.
XLVIIe	—	Menas	6259-6268	—	Saffah	6242-6246.
L^e	—	Jacob	6322-6332	—	Mohammed Amin	6301-6306.
LIIIe	—	Michel	6342-6344	—	Mohammed Montamir	6353.
LIVe	—	Cosmas	6343-6351	—	Mohammed Mottazen	6357-6361.
LVIe	—	Michel	6362-6387	—	Ali Moktafi	6394-6400.
					Giaffar Moktadir	6400-6424.
LVIIIe	—	Cosmas	6412-6424	—	Ahmad Rahdi	6426-6433.
etc., etc.						

Et si nous contrôlons le calcul de la notation des mois et des jours du mois des dates données, ainsi que les jours de semaine indiqués dans les différentes notices, il nous faut enregistrer d'après les calculs propres à chaque ère, à chaque calendrier, une foule d'erreurs plus nombreuses encore que celles que nous venons de signaler. Un tiers environ de ces données est à corriger. Cette méconnaissance de la chronologie et du calendrier dans un ouvrage qui ne se propose que la détermination dans le temps des faits ou des personnages dont il parle, n'est point de nature, on en conviendra, à établir pour lui une autorité qui le recommande comme témoignage à ceux qui s'occupent ensuite de ces faits ou de ces personnages. On s'explique mal d'autre part pareil déficit, vu la nature de l'ouvrage, et la négligence d'un copiste apportée comme raison pour l'expliquer ne saurait être tenue pour autre que gratuite.

De plus, la surprise n'est pas moindre, lorsqu'on étudie la chronologie de celui qui nous est signalé comme ayant utilisé le *Chronicon* jusqu'à le reproduire textuellement et qu'on constate chez lui une chronologie correcte, concordante, cohérente. Cette chronologie est en effet chez Girgis el-Makim celle-là même des principales sources auxquelles il a puisé et qu'il signale lui-même au début de son ouvrage. Elle est celle de l'histoire du célèbre Abu Djafar ibn Djarir al-Tabari et plus particulièrement celle des *extraits* المنتخب du Cheikh Kamul ed-Din el-Armuni dont le travail s'arrête où Girgis lui-même s'est arrêté, au règne du sultan Al-Melek al-Zahr Rokn ed-Din

Bibars (1). Elle nous représente la chronologie traditionnelle acceptée par tous les historiens qui l'ont précédé. Ce contraste entre le *Recueil béni* et le *Chronicon* ne peut que rendre perplexe un examinateur impartial et ce sentiment chez lui ne peut recevoir que confirmation en face du silence ou de l'oubli des éditeurs du *Chronicon* touchant ce point d'importance capitale. Les éditeurs du *Chronicon* ont, en effet, malheureusement négligé d'examiner la chronologie des deux ouvrages, ou tout au moins malencontreusement omis de nous donner leur sentiment à son sujet. Le nom vague et générique d'Ibn ar-Rahib a seul attiré leur attention et ce nom même les a absorbés au point de les faire se méprendre dans la comparaison des textes.

Il faut, en effet, intervertir les rôles dans le rapport qu'ils ont établi entre l'auteur du *Chronicon* et Girgis el-Makim. Nous laisserons parler les textes à ce sujet : ils se suffisent à eux-mêmes (2).

ABOU BEKER, SECOND CALIFE

Récit de Girgis.

قال كان طويلا ادم وقبل ابيض نحيفا خفيف العارصين يخضب بالحنا والكتم وكان متمسكا بالزهد والورع معر ضا من طيبات الدنيا وروي اله كان ياخذ من بيت المال ثلثة درهم اجره وانه قال لعايشة رضي الله عنها انظري يا نبيه ما زاد في مال ابي بكر منذ ولينا هذا الامر فرديه علي المسلمين فنظرت واذا كروا قطيفه ومحسه قيمه الجميع خمسه دراهم فلما جاع بذلك الرسول الي عمر قال رحم الله ابا بكر لقد كلف من بعده تعبا.

(1) Voir sa Chronique dans le catalogue des manuscrits de Vienne, par Flügel, t. II, ms. 884.

(2) Les textes et les traductions qui sont donnés ici sont empruntés aux éditions de ces deux auteurs.

Chronicon.

ابو بكر الصديق ابن قحافة بويع له يوم الاثنين الذي توفي فيه محمد وتوفي بمرض السل وكان طويلا نحيفا خفيف العار ضين زاهدا ورعا معرضا عن طيبات الدنيا وكان يا خذ من بيت المال كل يوم ثلثة دراهم لاغير... وهو اول من جمع القران.

Récit de Girgis.

Fuit autem *procerus*, fuscus, secundum non nullos *candidus, macilentus, rara barba*, tingebat se hinna et ketemo eratque *abstinens* et *devotus* ac *fugiens bona mundana*. Dicitur *ex aerario accepisse tres stateres* in mercedem et dixisse Ajisjae felicis memoriae : vide, o prophetissa, quid accesserit opibus Abubecri ex quo huic imperio praefui idque redde muslimis. Atque ipsa vidit et cum omnem eius substantiam computassent valor omnium erat quinque staterum. Quod cum annunciatum esset Omari dixit : Misereatur Deus Abubecri!...

Chronicon.

Abubacr Iustus filius Abukuhapha creatus est calipha feria secunda, qua Mahometus obiit : mortuus est autem ex phtisi. *Erat procerus, macilentus, levis ac rarae barbae*, contemptor rerum humanarum, *pius, abstinens a mundanis deliciis* : quippe qui *ex publico aerario tres* dumtaxat *denarios* singulis diebus *accipiebat*. Estque primus omnium qui Alcoranum colligit.

ABDALLA SAFFAH, VINGT-DEUXIÈME CALIFE

Récit de Girgis.

الثاني والعشرون وهو الاول من خلفا بلبي العباس ابو العباس لسفاح عبد الله بن محمد بن علي بن عبد الله بن العباس بن عبد المطالب بن هاشم. وامه ربطه ابنة عبد الله بن عبيد الميدان الحارثي...

... وكانت بيعة السفح ليله الجمعة لثلث عشرة ليلة خلت من شهر ربيع الاول من هذه السنة ولما با يعوه رقي الي المنبر لابسا سوادا وخطب للباس فابلغ...

فنزل عبد لله بنهر الاردن وقتل جماعة من بني امية قيل انه جمعهم واظهر انه يفرض لهم البيعه وكانوا نيفا وثمانين رحلا فرتب على راس كل واحد مهم سحصا من اصحابه وبايد يهم العمد وصاح رجل منهم.

« عبد شمس ابوك وهو ابونا لا نناديك من مكان بعيد » « والقرابات بينا راسخات محكمات القوي بعقو شد يد » انما قال عبد شمس ابوك لانه عمه والعم يسمي ابا. فقال عبد الله هيهات ثم صفق بيد يه فضرب كل شحص صاحبه الموكل به با لعمود فقتلوهم عن اخرهم ثم امر بهم عبد الله فسحبوا وصغوا وبسط بسطا وجلس هو واصحابه علي البسط واستدعي الطعام فاكلوا وهم يسمعون انيتهم تحت البسط حتي ماتوا فقتل عبد الله ليوم الحسين ولا سوا. وكان قبل ذلك قد انشد بعض السعرا قدام عبد الله وبنوا اميه يسمعون « اما الدعاة الي الجنان فها شم وبنوا اميه من دعاة النار » « وبنوا اميه درجة ملعونة ولها شم في المجد عود نطار » قال ثم جهز السفاح عمد صالح بن على بن عبد الله بن العباس على دمشق وعاملها لمروان الوليد بن معويه بن مروان بن الحكم ففتحها عنوة وقتل الوليد ونهب دمشق ثلاثة ايام ونقض سورها حجرا حجرا. وهرب مروان بن محمد الى مصر...

Chronicon.

ابو العباس السفاح عبد الله بن محمد ابن علي بن العباس بوبع له بالكوفة ليلة الجمعة لثلث عشرة ليلة خلث من ربيع الاول وتوفي با لجدري با لها شحية وعمره اثنتان وثلثون سنه ونصف كان

ابيض حسن الوجه جوادا كريم الاخلاق. ثم جمع بني امية وكانوا نيفا وثمانين رجلا فقتلهم عن اخرهم وذاك انه ترك على راس كل واحد منهم شخصا من اصحابه وبايديهم العمد فصاح رجل منهم عبد شمس ابوك وهو ابونا لا اناديك من مكان بعيد. فصفق عبد الله بيد يه فضرب كل شخص من اصحابه رجلا من القوم با لا عمدة فقتلوهم. ثم امر بهم عبد الله فسحبوا وصففوا وبسط عليهم بساطا رجلس فوقهم هو واصحابه واستدعى الطعام فا كلوا وهم يسمعون انينهم حتى ماتوا ثم سير ابو العباس عمه الى دمشق ففتحها وقتل الوليد ونهب دمشق في ثلثة ايام ونقض سورها حجرا حجرا...

Récit de Girgis.

Abdalla Saffahus Abulabbas filius Muhammedis, filii Alis, filii Abdallae, *filii Abbasi,* filii Abdulmutalibis, filii Hasjemi, matrem habuit Rabtam filiam Abdallae, filiae Abidi Maidani Haritaei... *Creatus est chalifa die Veneris deciom tertio Rabi prioris* huius anni. Inauguratus autem ascendit suggestum, vestibus indutus nigris et orationem habuit ad populum. Deinde egressus... in Iardana castra posuit et *multos de filiis Ommiae necavit. Dicitur eos convocasse* et simulavisse exacturum se ab iis esse iuramentum fidelitatis. Cumque iam *plures quam octoginta* convenissent, *singulis eorum singulos e militibus suis manu clavam tenentes iussit assistere. Illorum autem quidam alta voce ait :*

Abdujamsus pater tuus est et idem pater quoque est noster invocamus te e longinquo.

Propinquitas inter nos est firma et stabilis, fortis forti est vinculo.

— Dixit Abdujamsus est pater tuus, quia patruus eius erat, nam et hic pater nominatur. — Respondit autem Abdalla : id longe petitum est. *Deinde simul atque manus suas complosit, singuli sibi commissum clava percusserunt* et omnes a tergo interfecerunt. *Hinc trahi eos et ordine disponi iussit, et expanso tapeto, cum suis ei insedit atque ita cibum afferi*

iussit, commederunt gemitus etiam eorum sub tapeto audientes donec expirarent. Dicitur autem et antea poeta quidam coram Abdalla, audientibus filiis Ommiae versum hunc recitasse :

« Hasjemidae in hortum vocantur, filii autem Ommiae vocantur in ignem.

« Filii Ommiae sunt gradus reiectus, Hasjemus autem ad gloriam revertitur ».

Deinde misit Saffahus patruum suum Salihum filium Alis, filii Abdallae, filii Abbasi oppugnatum Damascum, cui nomine Merwantis praeerat Walid filius Muaviae, filii Merwanis, filii Hakemi; *atque is eam vi cepit, Walidem interfecit, urbem tres dies diripuit et murum eius minutim diruit* Merwan autem filius Mahummedis fugit in Aegyptum...

Chronicon.

Abdalla Saffah Abulabbas filius Mahomet, filii Ali, filii Abbas inauguratus est calipha Kuphae, *feria sexta, tertia decima Rabii prioris;* obiit morbo varorum in urbe Hachimia, annum aetatis agens trigesimum secundum cum dimidio. Erat candidus, venusta facie, liberalis et indole egregia. *Hic convocavit homines familiae Omiadarum, qui erant plus quam octoginta viri,* interfecitque eos usque ad ultimum. Nam *singulis eorum singulos e militibus suis manu clavam tenentes iussit assistere; cumque eorum quidam dixisset : « Abdochiams, pater tuus idem quoque pater noster est, nec sumus a te alieni »* : simul *atque manus suas complosit Abdalla, singuli sibi commissum clava percusserunt. Tum praecepit Abdalla, ut eos traherent et ordine disponerent, et expanso* super cadavera *tapeto, cum suis eis insedit, atque ita cibum afferri iussit; cumque comederent, gemitus eorum audiebantur, donec expirarunt. Tum misit Abulabbas patruum suum Damascum, qui eam vicepit et Walid interfecto, urbem triduo diripuit eiusque muros minutim diruit...*

ABDALLA ABU DJIAFAR, VINGT-TROISIÈME CALIFE

Récit de Girgis.

... شيرته كان عنده مى حسن السيرة التدبير وصواب الراي واطف السياسة ما يحاوز الوصف وكان حازما قد عركته التجارب مهيبا ياخذ بالظنة ويقتل بالهمة وكان بحيلا الي الغاية وكان يسمي الدو انقى وفماروي من بخله انه دخل اليه اعرابي فقل اقول له حين واجهته عليك السلام ابا جعفر فقال المنصور عليك السلام فقل الاعرابي فانت المهدي ابن ها شم وفي الفرع منها الذي يذكر فقال المنصور ذلك رسول الله عليه السلام فقال الاعرا يي فهذه ثيا بي قد اخلقت وقد غضني زمن منكر فقال المنصور وهذه ثيا بي بدل ثيا بك ونزعها ودفعها اليه قال وكان قميص المنصور مرقوعا فقال الاعرابي اما سمعت قول بن هريمه « قد يدرك الثرب الفتي ورداوه خلق وجيب قميصه مرقوع »

وقيل انه اسخدم صباخيه علي ان لهم الروس. والاكارع وعليهم الحطب والتوابل. وخلف في بيت المال ستماية الف الف درهم واربعة وعشرين الف الف دينار...

Chronicon.

وكان عنده من حسن التدبير وصواب الراي ولطف السياسه ما يحارز الوصف وكان حازما قد عركته التجارب مهيبا ياخذ با لظنة ويقتل بالتهمة وكان بخيلا الى الغاية يسمى بالدوانيقي واحصي من قتله فكانوا ستمائة الف.

Récit de Girgis.

Quod ad naturam, tanta *fuit bonitate indolis, prudentia, rectitudine consilii et suavitate conversationis, ut dici non possit, magnanimus quoque multo rerum usu exercitatus, terribilis, sola suspicione prehendens et cum aviditate*

quadam interficiens. Caeterum summe avarus, unde obolarii cognomen accepit. Inter alia eius avaritiae exempla et hoc est. Ingresso ad eum Arabio atque dicente, cum eum convenio dico : Salve Abugjafar, respondit Almansor : Salve et tu. Aitque Arabius : Tu muhdis es — id est largitor — filius Hasjemi, largire divitias, de iis inquam quod commemoretur. Respondit Almansor : non ego is sum sed Apostolus Dei felicis memoriae. At Arabius : vestimenta haec mea attrita sunt et temporis iniura impotentem me reddidit. Ad quod Almansor : accipe haec vestimenta mea pro vestimentis tuis; eaque exuit et illi tradidit. Erat autem indusium Almansoris sarcinatum, dixitque Arabius : an non audivisti dictum filii Harimae :

« Interdum assequitur interitus divitem cuius vestis est attrita cuiusque indusii collare est sarcinatum. »

Quin et coquos suos ita conduxisse dicitur, ut eorum essent capita et crura animalium ipsique ligna et ollas suppeditarent. *Reliquit autem in aerario sexcenties millies stateres et quater vicies millies mille aureos...*

Chronicon.

Tanta fuit morum probitate, prudentia, rectitudine consilii et suavitate administrationis ut dici non possit, magnanimus quoque et multo rerum usu exercitatus, terribilis, sola suspicione homines prehendens et ex sola calumnia interficiens. Caeterum summe avarus unde obolarii cognomen accepit. Numerus eorum quos interfecit *fuit sexcentorum millium.*

La façon dont l'auteur du *Chronicon* a compris le désintéressement d'Abou Beker, son récit du meurtre des Omniades, dans lequel celui qui l'a utilisé, d'après ses éditeurs, met en vers les paroles des meurtriers, et les six cent mille victimes qu'il attribue à Abou Djafar montrent suffisamment de quel côté se trouve le compositeur original et de quel côté se trouve le copiste malhabile et maladroit. Les passages semblables à ceux que nous venons de citer pourraient être multipliés, mais, semble-t-il, ceux-ci suffisent pour permettre d'apprécier l'ensemble de l'œuvre. Comme nous l'avons dit plus haut, les rôles doivent être intervertis dans le rapport établi entre l'auteur du

Chronicon et celui du *Recueil bêni :* le tributaire est Girgis el-Makim ; le débiteur, le plagiaire est l'auteur du *Chronicon*.

Et l'on se prend à douter, à la suite de cette constatation, du bien-fondé de l'attribution même du *Chronicon* faite à Butros ibn ar-Rahib. La physionomie qui ressort de l'incapacité notoire étalée dans les passages du *Chronicon* que nous venons de rapporter, ainsi que l'ignorance qu'atteste la chronologie de ce travail ne rappelle point, en effet, celle du théologien qui a rédigé le *Livre de la démonstration* ainsi que la *notice sur les sept conciles*. Elle s'acommoderait plus mal encore avec celle de l'auteur du traité de chronologie et de comput qu'une version éthiopienne place sous le nom de Butros ibn ar-Rahib, si nous pouvions faire fond sur cette attribution. Le texte arabe de cette composition que nous possédons ne le nomme point comme auteur ; il ne le cite que comme une des sources consultées et le texte éthiopien qui est ici le seul argument que l'on puisse invoquer en faveur de cette attribution, est loin de posséder un titre qui puisse nous y faire adhérer. Il contient en lui-même la réfutation de cette attribution. On ne saurait admettre, en effet, que le même auteur qui montre tant de souci de l'exactitude et tant de science chronologique dans le traité de la première partie de cet ouvrage, ait pu en même temps rédiger une chronique qui occupe la seconde partie et qui n'est qu'un tissu d'inexactitudes et d'erreurs de chronologie.

Le traité de la computation des temps appartient certainement à un auteur différent de celui qui a rédigé le *Chronicon*. De ce dernier, résumé malhabile de Girgis el-Makim, rien ne prouve positivement aussi qu'il faille l'attribuer à Butros ibn ar-Rahib, tout ce que nous connaissons de lui répugne à cette attribution. La *notice sur les sept conciles* est seule du diacre de la Mohallaqah et dans le titre, sous lequel ces trois compositions sont placées en éthiopien, il faut, nous semble-t-il, ne voir qu'une supercherie du compilateur qui les a réunies, peut-être l'auteur du *Chronicon*, qui n'a fait qu'user d'un procédé souvent utilisé par ses devanciers parmi les scribes coptes, pour donner plus d'importance à son travail.

M. Chaîne.

(Juillet 1931.)

LE NOM DES TURKS DANS LE CHAPITRE X DE LA GENÈSE

(Fin)

Le nom du troisième fils de Gomer se présente dans les textes bibliques sous des formes diverses: les plus courantes, les leçons reçues, sont manifestement erronées; elles constituent des fautes de copistes, qui ont égaré les interprétations de tous les exégètes (1). Il paraît dans la *Genèse* sous la forme Thôgarmah תגרמה, dans les *Paralipomènes* (I, 6) et *Ézéchiel* (XXVII, 14) sous celle, rigoureusement équivalente, de Thôgarmah תוגרמה (2). Ces leçons sont des erreurs relativement modernes pour Thôrgamah תרגמה ou Thôrgamah תורגמה, car l'une de ces formes, la seconde, se trouve conservée par l'un des manuscrits de l'*Ancien Testament*, dans le texte d'Ézéchiel, et surtout parce que les Septante, au IIIe siècle avant notre ère, donnent au nom de ce fils de Gomer les formes équivalentes Θοργαμά, Θοργομά, Θεργαμά, en accord absolu avec celle qui se

Il est inutile de dire que Thogarmah n'est nullement l'Arménie, comme on l'a affirmé, sous le fallacieux prétexte que la tradition arménienne veut que Haïk, l'ancêtre de la nation, soit le fils de Thorgom, fils de Tiras, fils de Gomer, fils de Japhet; il est par trop visible que cette prétendue tradition arménienne est absolument inexistante, et que les historiens qui la rapportent sont allés chercher toute cette onomastique dans le dixième chapitre de la *Genèse*. Le seul fait à retenir dans cette assertion est qu'à la fin du IVe siècle, les disciples de Mesrob travaillèrent sur un manuscrit de la *Bible*, où se lisait une forme Thorgom(ah). Thogarm-ah, d'ailleurs, si cette forme était prouvée dans le texte biblique, pourrait parfaitement, avec la métathèse de l'*-r-*, représenter le mot Turk; le nom des Tokhares, des Toukhâra, est vraisemblablement Turk, avec le retournement du mot autour de l'*-r-*, ce qui est un phénomène connu (*Rendiconti della reale Accademia dei Lincei*, 1925, page 340).

(2) La graphie, ou la non-graphie de la voyelle, n'ont, comme on le sait, aucune autre importance que d'indiquer la nuance de la prononciation.

lit, au premier siècle, dans les *Antiquités judaïques* de Flavius Josèphe, Θοργάμης, avec celle que Mesrob, vers 390, trouva dans la *Bible* qu'il translata en arménien, et qu'il rendit par Thorgom.

Toutes ces leçons montrent que les manuscrits anciens de la *Bible* connaissaient une forme Thorgam-ah, avec la suffixation de -ah, comme dans Élis-ah אלישה, fils de Japhet, où Flavius Josèphe reconnaît les Éoliens (1), mais qui est plutôt le symbole du pays de Hélis, Ἦλις, de l'Élide.

Thorg-am, Tork-am n'est autre que le nom des Turks, Turk, dans la prononciation d'un de leurs clans, qui s'est conservée en Russie et en Perse (2), avec l'un des affixes pluraux de l'Altaïsme, *-n*, que les Sémites de l'Asie antérieure ont entendu *-m*, avec une équivalence phonétique évidente; cet affixe est l'une des formes les plus vétustes du pluriel altaïque; il ne se rencontre plus que dans le nom de quelques-unes des plus anciennes tribus mongoles, dans un très petit nombre d'adverbes de leur idiome, dans une très vieille forme augmentative du turc-osmanli, dont l'origine est inexplicable par la grammaire de cette langue (3).

(1) I, vi, 1.

(2) Les Torques des historiens russes, les Tork des Persans, au moins dans une prononciation vulgaire, traditionnelle, et partant ancienne, de ترك, la véritable forme originelle étant Türk, dont la graphie correcte est ترك, aussi bien en Occident qu'en Orient, bien qu'il ne soit pas rare de trouver تورك dans les manuscrits turcs osmanlis.

(3) *Introduction à l'histoire des Mongols*. Leyde, 1910, page 304; *Djami el-tévarikh*. Leyde, 1911, tome II, Appendice, page 5. Cette formative plurale altaïque *-n*, *-l*, jointe à la formative plurale *-r*, a donné le suffixe plural *-nar* du mongol, *-lar* du turk; le pluriel en *-nar*, *-lar* est une formation très postérieure à l'existence du pluriel en *-r*, *-n*, *-l*; il existait déjà au VIIIe siècle avant l'ère chrétienne, puisqu'il se trouve dans le nom d'Ashkanaz. Les noms des tribus mongoles et turkes sont en général des formes plurales du nom d'un ancêtre éponyme; les Indo-Scythes, les Ghotz, Ghotch, Ghouzz, sont nommés Gatchi-n par les historiens mongols; Rashid ad-Din, dans son histoire des clans turks, nous apprend que la sous-tribu Nara-yit des Tatars, avec le pluriel en *-t*, descend d'un individu appelé Nara; la tribu mongole des Kataghi-n a pour auteur un certain Kataghi; le clan des Baroula-s, auquel Timour prétendait appartenir, un nommé Baroula; les Saltchigh-od, un guerrier nommé Saltchigh; c'est ainsi que les Mongols donnent à la Chine du Sud le nom de Nankiya-s, lequel est un pluriel en *-s* d'un thème Nan-kiya, formé des deux mots chinois *nan* « sud » et *kya* « famille, race », avec la signification totale de « les familles méridionales »,

Thorg-am est un pluriel ethnique désignant la nation des Turks, d'où il suit que Thorgamah et Ashkanaz représentent deux aspects de la même race altaïque qui, au VII[e] siècle, écrasa Cyaxare, roi des Mèdes : la première forme, sous les espèces du nom collectif de la race turke; la seconde, sous celle du pluriel du nom individuel des hommes d'un de ses clans les plus redoutables (1).

et il serait aussi facile qu'oiseux d'en citer de nombreux exemples. En thèse générale, les noms des tribus dont celui de l'ancêtre se terminait par une voyelle sont des formes plurales en *-r, -l, -n, -s;* ceux dont le nom de l'auteur finissait par une consonne sont des pluriels en *-t*. Une même tribu peut, au cours des siècles, porter deux noms différents, qui sont deux formes plurales du même thème, comme le clan des Mongols, dont le nom est un pluriel Mongghо-l d'un thème Mongghou, alors que les historiens du Céleste Empire, à l'époque du moyen âge, sous les espèces de la transcription Mong-kou-seu, nous ont conservé le souvenir d'un pluriel plus ancien Mongghou-s; comme la tribu des Tchalaï-r, ainsi nommée au XIII[e] et au XIV[e] siècles, qui est appelée Tchalaï-d aux époques antérieures; comme la tribu des Khorla-r ou Khorla-s (*Introduction à l'histoire des Mongols,* page 179); l'existence du thème Mongghou, au singulier, est attestée par l'histoire chinoise, qui parle du « grand empire Mongghou », proclamé au XII[e] siècle, par un prédécesseur de Tchinkkiz, dont la tradition mongole se garde bien de parler (*ibid.*). Des formes identiques existent chez les Turks, Gatchi-n, le royaume des Gatchi, des Ghotch, en sanskrit Koushana; Sir-tardou-sh, où Tardou-sh est le pluriel du nom du khaghan Tardou, et signifie les hommes de Tardou; Türgä-sh, pluriel de Tür-gä, qui est vraisemblablement le nom originel des Turks; Tölo-s, pluriel du thème que l'*Avesta* a transcrit Tura.

(1) Ashkanaz = Shaka-nas, pour Shaka-nar, par rhotacisme, n'est pas, et ne peut être le nom d'une tribu altaïque; il n'existe pas un seul exemple du nom d'une seule tribu mongole ou turke formé avec le suffixe mongol *-nar, lar* en turk, la formation du nom des tribus étant beaucoup plus ancienne que la création de l'affixe plural *-nar, -lar;* Shaka-nas = Shaka-nar signifie « les individus Shaka considérés dans leur multiplicité », Torka-m, la « nation turke »; il y a une nuance fort importante; en tout cas, les procédés sémantiques qui ont formé Shaka-nas et Tork-am sont inverses. Le nom des Turks apparaît pour la première fois dans les historiens de la Chine au cours de la première moitié du VI[e] siècle. Ma Touan-lin parle des Turks en 528; les chroniques du Céleste Empire les signalent en 545, à propos d'une ambassade que leur envoya le souverain chinois. Les Célestes n'ont jamais dit que le nom Turk fut « inventé » à ces dates; les Turks s'appelaient Huns dans l'Antiquité, disent-ils, puis ils se nommèrent de beaucoup de noms, Tatars, Mongols, Taïtchighod, Khitan, ce qui, comme on le voit, confond les Altaïques turks de l'Occident de l'Asie Centrale avec les Tonghouzes, Mandchous et Mongols de son Orient. C'est là une exagération, tout au moins une extension manifeste du concept de « Turk »; elle se retrouve au XIV[e] siècle sous la plume de Rashid ad-Din, qui soutient cette thèse que les tribus mongoles les mieux caractérisées sont des entités turkes; c'est manifestement à la science du Céleste Empire que l'auteur persan a emprunté cette

Si l'on en croit le rédacteur du chapitre x de la *Genèse*, Japhet fut le père de Gomer גמר, des Cimmériens, des Κιμμέ-

théorie, directement, par l'intermédiaire des savants chinois qui étaient venus de Pékin à Tabriz, et auprès desquels il se documenta sur l'histoire, la géographie, les races de l'Empire du Milieu; il est plus que douteux qu'il ait trouvé ces doctrines dans les rouleaux mongols et turks qu'il fit traduire en persan, dans lesquels se trouvaient l'histoire, ou plutôt des généalogies souvent suspectes, mêlées à des légendes, des grands personnages de l'Altaïsme; et cela pour deux raisons qui ont une valeur égale : la première, parce qu'il est fort douteux que les Mongols ou les Turks se soient jamais inquiétés de ces problèmes ethniques, qui dépassaient sensiblement leurs moyens; la seconde, parce que l'on ne voit pas quel intérêt, au xiiie et au xive siècles, les Mongols avaient à chercher à se faire passer pour des Turks, alors qu'ils avaient écrasé toutes les nationalités turkes. Il est vrai qu'au xve siècle, par un phénomène inverse, les panégyristes de Tamerlan soutinrent la thèse opposée, et voulurent à toute force faire du Conquérant un Mongol de pure race, en le rattachant par une soudure trop visible à la lignée de Tchinkkiz Khaghan; mais, à cela, il y avait des raisons politiques impérieuses, qui expliquent cette violation de la vérité historique; les ancêtres de Timour, en Asie Centrale, avaient été les sujets des princes de Tchaghataï, fils de Tchinkkiz Khaghan, qui régnaient des frontières de la Chine à celles de l'Iran. Bien que la dynastie issue de Tchaghataï se fût écroulée dans la pire médiocrité, le souvenir du grand Ancêtre qui avait conquis l'univers n'en dominait pas moins l'esprit de ces nomades, même quand l'empire qu'il avait fondé eut été balayé de la surface de la terre; il n'y avait point dans le Tchaghataï, comme chez les Mongols, d'autorité qui ne fût une émanation de celle de Tchinkkiz, exactement comme toutes les dynasties musulmanes, jusqu'à celle des Osmanlis, rattachaient leur autorité à celle des Saldjoukides, qui avaient reçu le pouvoir spirituel des mains du khalife de Baghdad. Le Tchaghataï était à ce point mongol que les historiens et les géographes persans le connaissent sous le nom de Mogholistan, « le pays des Mongols ». Ce fut pour légitimer son usurpation, ou mieux son accession à la souveraineté de cette vaste contrée, laquelle, depuis l'écroulement des empires mongols de la Chine et de la Perse, était véritablement la seule terre mongole, que Tamerlan fit inventer par ses panégyristes cette légende de son origine mongole, alors qu'il était manifestement un Turk, comme le montre la langue que parlaient les Timourides, le mongol étant l'idiome de la dynastie issue de Tchinkkiz.

En fait, les Indo-Scythes, sous les premiers Han, au second et au premier siècle avant Jésus-Christ, ont porté ce nom de Turk, que les Hindous ont entendu Tour^(ə)k, et qu'ils ont rendu par Touroushka, pour pouvoir le faire entrer dans leur déclinaison (*Rendiconti della reale Accademia dei Lincei*, 1925, page 340). Ce nom de Turk est dans un rapport évident avec Tura, qui est le qualificatif d'Afrâsyâb, souverain des Turks Saka, dans l'*Avesta*, avec les formes grecques Θύρ-ος, Θύρ-οι (*Journal of the Royal Asiatic Society*, 1915, page 305; *Revue de l'Orient chrétien*, 1928, page 201). Les Chinois prétendent que cette nation tira son nom de cette circonstance qu'au début du vi^e siècle, elle s'en vint camper près d'une montagne qui avait la forme d'un casque; j'ai essayé d'expliquer dans la *Revue de l'Orient chrétien* de 1928, ce qu'il convient d'entendre par cette assertion; il n'en faut point déduire absolument que Turk signifie « casque »,

ριοι d'Homère, des Gimirri des textes cunéiformes, qui ont donné leur nom à la Crimée et à la Chersonèse cimbrique, qui étaient des Aryens, comme le montrent le nom d'un de leurs rois Tioushpa = *déva-aspa* « celui qui possède des chevaux divins »; de Magog מגוג, dont le roi Gog גוג est le Gougou des inscriptions assyriennes, le Γύγης d'Hérodote, d'où il suit que Magog personnifie la monarchie des Lydiens, qui étaient beaucoup plus voisins des Hellènes que du Sémitisme (1); de

ou soit le nom d'un homme qui s'appelait « casque », et imposa son nom à un clan des Huns; le fait n'est point impossible; il demeure fort douteux. L'étymologie de Turk est des plus obscures; ce mot n'est pas un pluriel de Tur, qu'entendirent prononcer les Iraniens vers 150 avant J.-C., il doit donc être un adjectif apocopé, comme *küprük* « pont » est une forme apocopée de l'altaïque *kübügür-gä* « chose qui a la forme cintrée », comme *bil-gä* « qui sait », de *bil-mek* « savoir » (*Revue de l'Orient chrétien*, 1928, page 201). Turk, dans la langue du Tchaghataï, a très manifestement le sens de « guerrier intrépide », *türk-lik* تُرك ليك « audace » (*Ghazât-i Tchîn,* page 6); c'est même le seul qu'il y possède, alors que, dans la langue des Osmanlis, il avait perdu cette signification pour ne garder que celle, secondaire, de « brutal, grossier ». Turkan تُركان, en tchaghataï, qui entre dans le nom d'une princesse, Turkan Khatoun تُركان خاتون, désigne une jolie femme, par suite d'une évolution sémantique assez évidente, la bravoure, chez les Turks, étant l'élégance suprême pour un homme; il est inutile de dire que cette forme *turkan* n'est nullement le pluriel de Turk, comme l'affirment les lexiques; par la chute de son *-n* final, elle est devenue *turka,* qui est passé en persan, avec le sens péjoratif de « matrone », sans être en quoi que ce soit un mot iranien; il faut probablement, malgré l'opinion des Chinois, voir dans Tur-k une forme en *-gä, -kä,* apocopée comme *küprük* d'un mot altaïque, *toghar* en mongol « avant, auparavant », en turk *tor* تُور « ce qui se trouve placé en première ligne, en avant », d'où « place d'honneur », dans une relation visible avec *tor-mak* « se tenir debout, inébranlablement », *tür-mek,* « disposer, stabiliser » (*Roubghouzi,* page 167), avec les formes *tour, tour-our,* osmanli *dur, dur-ur* « il est, il existe », d'où « rapport, relation, connexité »; *tour-oush* « stabilité, droiture », puis « en vérité absolue », *touroush yüzlik* « visage impassible » (*Roubghouzi,* page 291); avec le mongol *tourou,* le mandchou *doro* « loi », en turk oriental *toro, doro,* en osmanli *deuré,* تُورا، تُوره، تُورو « lieu ou l'on s'arrête, cantonnement, maison », puis, ce qu'il y a de plus immuable, la race domiciliée, puis la loi inflexible, puis l'autorité qu'elle confère, enfin ceux qui l'exercent, les princes; d'où il faut conclure que les Turks, comme beaucoup de peuples, se sont attribué un nom qui est une épithète laudative.

(1) Les Musulmans ont dédoublé Magog en Mâgôg ماجوج (Mâdjoûdj) et Yâgôg ياجوج (Yâdjoûdj); ils en ont fait (Yakout al-Hamawi, *Mo'djam al-bouldan,* III, 53) les tribus innombrables d'Altaïques qui vivent derrière les Slaves aux cheveux blonds et aux yeux bleus; les faits sont confus dans la légende

תבל et משך, dont la Massore lit les noms Tubal et Meshek, les Septante Θοβέλ et Μοσόχ, Flavius Josèphe Θόβηλος et Μόσοχος, les Tabal et les Moushki des inscriptions cunéiformes, les Τιβαρενοί, Tibareni, Μόσχοι de la littérature classique, les premiers habitant le bassin de l'Iris jusqu'aux rives de la mer Noire, les seconds, le long du haut Euphrate.

D'après Ézéchiel (xxxviii, 1; xxxix, 2), Gog fut le roi des Tubal et des Meshek, ce qui signifie que ces peuples habitaient

qu'ils racontent : Alexandre arrive dans le pays de Yadjoudj et Madjoudj, où habitent les Slaves; les Slaves lui disent que, derrière une montagne qu'ils lui montrent, l'Oural mélangé au Caucase, sont les tribus de Yadjoudj, Madjoudj, Tâwîl, Târîs, Mansak, Koumârî (les Khmers), et d'autres beaucoup plus lointaines, dont ils ne connaissent pas les noms; les hommes aux cheveux blonds et aux yeux bleus lui demandent de construire une muraille qui les mette à l'abri des incursions de ces sauvages, ce qui est un syncrétisme manifeste de la muraille de Darband et la grande Muraille de la Chine (*Revue de l'Orient chrétien*, 1930, page 63). Ces concepts sont vagues chez les Musulmans, autant qu'ils le restèrent chez les Mazdéens, ce que l'on voit assez par ce que raconte le *Grand Boundahishn*, qui a été terminé en 880 (*ibid.*, page 85), dans une énumération assez aride, où l'on trouve les éléments des fantaisies des bestiaires, et où les Slaves eux-mêmes sont représentés comme une création démoniaque (pages 118, 122 et 123 de mon manuscrit). Il est dit dans l'*Avesta* que l'homme a été créé sous les espèces de dix races; la première est celle même de l'homme brillant, au regard éclatant, d'où naquirent Gayomart et les neuf premières races qui sortirent de lui; la dixième, celle des singes, comme on appelle l'espèce inférieure des hommes. Quand la maladie fondit sur Gayomart, il tomba sur le côté gauche; de sa tête sortit le plomb; de son sang, l'étain; de sa moelle, l'argent; de sa jambe, le fer; de ses os, l'airain: de son cœur, le cristal de roche; de son bras, l'acier; de son âme qui s'exhala naquit l'or pour lequel, à présent, à cause de sa valeur, les hommes donnent leur vie; de la quantité de mort qui existait dans le corps de Gayomart, vint la mort pour toutes les créatures jusqu'à la résurrection. Toutes les races humaines sont au nombre de vingt, qui sont nées de la semence de Gayomart, les unes directement, les autres par l'intermédiaire de Parvâk, dix pour les premières et autant pour les secondes; il y a les races qui vivent sur la terre *zamînîk*, celles qui vivent sur l'eau *âpîk*, les Oreille-poitrine *Var-gôsh* (celles qui ont les oreilles sur la poitrine), les Œil-poitrine *Var-tchashm*, celles qui ont des ailes, les hommes des bois, les hommes à queue, ceux qui ont des poils sur le corps comme les animaux, et que l'on nomme les ours, de grands singes, dont la taille mesure six fois le tour de la ceinture, les Pygmées, dont la taille mesure le sixième de la ceinture, les Roumis (les Byzantins), les Turks, les Chinois, les Dâsak(?), les Arabes, les Sindhiens, les Hindous, les Iraniens (*sic*, avec l'omission de deux races); de ces races en sont nées de nouvelles, sous l'action du démon, pendant la Confusion, qui suivit l'irruption d'Ahriman dans la création du bon Principe, comme les Zang, qui sont nés de la terre et de l'eau, les Slaves *Saglâbîk*, qui vivent sur la terre et sur l'eau, et d'autres de cette espèce.

le pays de Ma-gog, lequel est un nom de lieu, formé de Gog, comme *ma-kom* « endroit où l'on se tient » est le nom de lieu du verbe *koum* « se tenir debout ». Il faut en conclure à l'identité de Magog, Tubal et Meshek, et voir des Lydiens dans tous ces peuples.

Quoique le récit d'Ézéchiel soit tout littéraire et refait autour du chapitre x de la *Genèse,* le nébi pouvait être bien renseigné sur ces contingences, puisque, en 597, date à laquelle il fut emmené en captivité à Babylone, trois quarts de siècle seulement s'étaient écoulés depuis que le roi Gygès avait péri au cours d'une bataille contre les Cimmériens (1).

Ce n'est pas par suite d'une fantaisie que la *Genèse* fait descendre les Altaïques de Gomer, c'est-à-dire qu'elle en fait des Celtes; l'histoire des Cimmériens est intimement liée à celle des Turks Sakas, qui les bousculèrent en 750, qui les rejetèrent en Crimée et dans l'Asie antérieure; c'est pour la même raison qu'elle en fit les neveux des Tubal et des Meshek, lesquels furent anéantis par les Sakas, en même temps que le royaume d'Ourartou. Les rédacteurs du chapitre x de la *Genèse,* comme vraisemblablement tous les habitants de la Syrie et de la Mésopotamie, confondirent en une même unité ethnique tous ces peuples qui étaient apparus à la même date, à l'horizon septentrional de leurs domaines, en une chevauchée confuse de barbares qui se ruaient sur la Civilisation, et dont ils étaient incapables de discriminer les éléments.

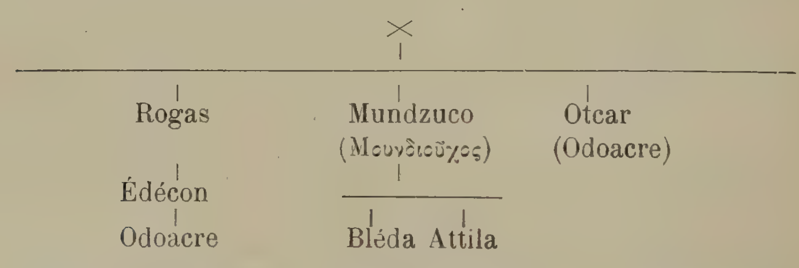
*
* *

La forme Tork, pour Türk, se retrouve encore aujourd'hui, comme en Perse, dans la régence de Tunis, où الترکی, pour noter une origine ethnique lointaine, se prononce et-Torki. Le nom des Turks, ou plutôt des Tork, existait en Europe, en 473, comme le montrent deux passages des *Getica* de Jornandes : sed mox Odoacer genere Rogus Thorcilingorum Scirorum Herulorumque turbas munitus Italiam invasit (ed. Mommsen,

(1) A ces descendants de Japhet, le dixième chapitre de la *Genèse* ajoute, comme l'on sait, les Iraniens, les Mèdes, les peuples grecs, les Étrusques תירם et les colonies espagnoles תרשיש, qui est Τάρτησσος.

p. 44), et ... Odoacer Torcilingorum rex habens secum Sciros et Herulos ... Italiam occupavit (*ibid.*, p. 120). Deux des manuscrits des *Getica*, du xe et du xie siècle, dans le second passage, donnent la leçon Torciligorum, que je n'hésite pas à substituer à celle qui a été adoptée par le savant éditeur des *Monumenta Germaniae;* le copiste de l'un des manuscrits qui dérivent de l'archétype des *Getica* s'est trouvé en face d'une forme torciligorum, qu'il n'a pas comprise, et dans le second élément de laquelle il a voulu reconnaître le mot latin lingua, qu'il ait écrit torcilingorum, ou torcilĩgorum, l'abréviation de la nasale étant la plus ancienne de la paléographie latine, et remontant à l'épigraphie. Torci-lĩg-us est tork-lik, adjectif dérivé du nom des Turks par la suffixation de *-lik*, comme, à une date bien antérieure, les Σακάραυλοι, pour Σακάραυκοι, dans un manuscrit en capitales, sont les Saka-lik, avec l'équivalence $r = l$, littéralement les Sacéens, comme Tork-lik signifie les Turkiens, les Torques, comme je l'ai expliqué, il y a quelques années, dans cette *Revue*. Le nom de Rogus, nom d'un peuple dont Odoacre serait originaire, d'après Jornandes, ne figure pas dans l'index des *Getica,* non qu'il y faille voir une omission, car ce travail est fait d'une manière remarquable, mais simplement parce que l'auteur s'est trouvé en présence d'une difficulté insolite, qu'il n'avait pas les moyens de résoudre, cette histoire étant fort obscure; le nom de Rogas figure en effet dans une liste de peuplades sur lesquelles régnait Hermanaric, souverain des Goths, les « Gothescytha (éd. Golthescytha), Thiudos, Inaunxis, Vasinabroncas... Rogas, Tadzans, Athaul » (page 88), les Goths-Scythes, une tribu, dont le nom * Tew-ta est le thème d'où est sorti Deutsch, et des entités inconnues, dont la forme du nom est douteuse, et la situation géographique indéterminable, parmi lesquelles il semble qu'il y ait des noms d'hommes, si Athaul est bien celui qui fut porté par Attila. Mais rien ne dit que, dans l'esprit de Jornandes, le peuple des Rogus, dont Odoacre tirait son origine, fût le même que ces Rogas soumis à Hermanaric, et il se peut qu'il n'y ait dans cette similitude que l'effet du hasard, une erreur de scribe, une faute de copiste. Il est assez tentant de corriger le texte des *Getica* en : sed mox Odoacer ex genere

Rogas... « Odoacre, de la lignée de Rogas », ce Rogas, le Ῥοῦγας, Ῥοῦας des Byzantins, étant l'oncle d'Attila (voir cette *Revue*, 1930, p. 44), que Jornandès (page 105) nomme Roas, en conformité absolue avec le second aspect grec de ce nom. Odoacre était le fils d'un certain Édécon, dont le nom est le turk *edgü* « excellent », en osmanli *éyu* ايو, en mongol *idégu*, avec l'adjonction de l'-*n* paragogique sur laquelle je me suis assez longuement expliqué autre part. Cet Édécon = Edgu-n est très vraisemblablement le personnage qui fut l'homme de confiance d'Attila, le Ἐδέκων, dont parle Priscus, dans ses *Ambassades des Romains aux nations* (Migne, *P. G.*, t. CXIII, col. 708), que le roi des Huns envoya en mission à Constantinople. Ce n'est point une hypothèse déraisonnable d'admettre que ce personnage n'était point le premier venu à la cour; il était, comme son collègue Oreste (*ibid.*), l'un des dignitaires de la monarchie des Scythes, c'est-à-dire qu'il est fort possible qu'il appartenait à la famille royale des Huns, dont il est assez tentant de rétablir ainsi le *pedigree*, en supposant que Édécon, père d'Odoacre, est le fils de Rogas, partant le cousin d'Attila :



Que les deux formes Rogas et Roas de Jornandès soient identiques, c'est ce que montrent assez celles que les historiens byzantins ont données au nom de l'oncle d'Attila; et ces hypothèses sont justifiées jusqu'à un certain point par ce fait que, visiblement, Odoacre, Ottokar, répète le nom de Octar, son grand-oncle. Il est tout-à-fait dans la coutume traditionnelle des Altaïques, comme j'ai eu l'occasion de le signaler à maintes reprises, qu'un homme répète le nom de son grand-père, dans certaines circonstances, celui de son grand-oncle, sans doute si celui-ci est mort sans laisser de postérité. Otcar, que je

substitue pour des raisons paléographiques évidentes à Octar, qui se lit dans Jornandes (page 105), est l'ordinal **ot-toghar* « troisième », de *ot* « trois », dans une formation analogue à celle du mongol *ghorban-da* « troisième », qui se trouve dans le nom d'un souverain persan du début du XIVe siècle, ce sémantisme étant un emprunt au chinois. **Ot* se retrouve dans *ot-ouz* « trente », pluriel de **ot*, qui est devenu *utch*, par le changement de registre du vocalisme et l'alternance $tch = t$, dont il serait facile de citer de nombreux exemples, mais dont un seul suffira, celui du doublet *ot-agh, otch-ak, odj-ak* « foyer, maison », par ce qu'il présente la même alternance, avec l'homonyme *ot* « feu » de **ot* « 3 ». Le suffixe numéral *-toghar* est mongol; il est le pluriel en *-r* de *togha* « nombre »; *ghorban-toghar*, en mongol « troisième », signifie littéralement « les nombres trois, trois pluriel », dans un sémantisme étrange; cette formation a disparu dans le turk, qui l'a remplacée par une toute différente; on ne laisse point toutefois de trouver des traces d'une formation identique, à cela près que le turk affixait directement l'indice plural *-r* au nom de nombre : *utch-er* « trois par trois », littéralement « les trois, trois au pluriel ». J'ai montré dans la *Patrologia orientalis*, XX, 219, que des formations tonghouzes peuvent sporadiquement exister dans l'Altaïsme, des formations turkes, c'est-à-dire altaïques dans un idiome de la famille mandchoue, c'est-à-dire tonghouze (*Bulletin of the school of oriental studies*, 1926, 265). Le scribe qui écrivit le manuscrit dont dérivent nos exemplaires des *Getica* ne se rendit point compte que Rogas est un nom indéclinable, comme le sont ceux des tribus des Inaunxis, Tadzans, citées à la page 88; dans son esprit « ex genere Rogas » ne pouvait être que « ex genere Rogae », une forme d'accusatif pluriel ne pouvant jouer le rôle d'un génitif; il pensa que *a* était peut-être une faute pour un *u*, à moins qu'il ne se soit trouvé en présence d'un texte où l'on lisait, ou dans lequel on pouvait lire Rogus, d'où il induisit, non sans quelque logique, que cette monstruosité provenait de l'introduction dans son texte de *ex* qu'il en expulsa, de manière à entendre « Odoacre, Rogus par la race », ce qui est d'ailleurs un sens assez médiocre, mais ce qui ne

l'arrêta point. Mundzuco, Μουνδιοῦχος est avec l'équivalence $t =$ *tch,* le turk-oriental موندوك *munduk,* qui désigne le trou circulaire de la tente, par lequel s'échappe la fumée du foyer, le mongol *montsok,* qui signifie une boule, et, par extension, le poitrail bombé d'un cheval, ces deux sens étant des spécialisations d'une signification plus générale qui indique la rotondité d'un objet, ou d'une personne.

E. Blochet.

UN FRAGMENT DE MÉNOLOGE ÉTHIOPIEN

(*Fin*) (1)

TEXTE

III. — Le mois de Ḫedar.

ኅዳር ፡

አመ ፡ ፩ልደታ ፡ ለእግዝእትነ ፡ (2) መክሲሞስ ፡ መንፍዮስ ፡ (3) ፊቅጦር ፡ ፊልጶስ ፡ ሰ ፡ ዴማቴዎስ ፡ ፊልጶስ ፡ (4)

አመ ፡ ፪ጴጥሮስ ፡ ሊቀ ፡ ጳ ፡ ዘእስክንድርያ ፡ ስንቱዩ ፡ ሊቀ ፡ ጳ ፡ ዘእስክንድርያ ። (5) ሴቴኔዋ ፡ ቅድስት ፡ አንስጣስያ ፡ ቅድስት ፡ አባ ፡ ሊባኖስ ፡ አትናቴዎስ ፡ ልዳኔዎስ ፡ ሰ ፡

አመ ፡ ፫ኪራኮስ ፡ አትናቴዎስ ፡ ዕንባቆም ፡ ነቢይ ፡ (6) ኢራኢ ፡ እኅቱ ፡ ዓምደ ፡ ሚካኤል ፡ ሳሙኤል ፡ አምነ ፡ በኢየሱስ ፡ መርሐ ፡ ክርስቶስ ፡ (7) ፍሬ ፡ ክርስቶስ ፡ ሠርፀ ፡ ሐዋርያት ፡ ዘርአ ፡ ጽዮን ፡ ሚናስ ፡ አጉሚስ ፡

አመ ፡ ፬ያዕቆብ ፡ ዮሐንስ ፡ ኤጲ ፡ ቆጳ ፡ ት ፡ (8) ዘፋርስ ፡ ቶማስ ፡ ኤጲ ፡ ቆ ፡ (9) ዘደማስቆ ፡ አቢማኮስ ፡ አዛርያኖስ ፡ ሰ ፡

(1) Cf. *R. O. C.*, 1914, p. 199; 1915-1917, p. 201.

(2) Espace blanc laissé pour l'insertion à l'encre rouge du nom de **ማርያም**, *Marie*.

(3) Le *Synaxaire éthiopien* porte **መፍንዮስ** (توميتيوس).

(4) Ms. : **ፊልስ**.

(5) Ms. : **ዘእክንድርያ**.

(6) Ms. : **ኢቢይ** (primitivement).

(7) Ms. : **መርሐ ፡ ኪርስቶስ**.

(8) Ms. : **ኢጲ ፡ ቆጳ ፡ ት**.

(9) Ms. : **ኢጲ ፡ ቆ**.

ታ ፡ አበይድ ፡ መነከስ ፡ አባ ፡ ዮሐኒ ፡ ዘካርይሳ ፡ ወጉባኤ ፡ ሰማ ዕታት ፡ ጴጥሮስ ፡ ሊቀ ፡ ጳ ፡ ዘእስክንድርያ ።

አመ ፡ ፰አስተርእዮተ ፡ (1) ርእሱ ፡ ለለንጊኖስ ፡ ጢሞቴዎስ ፡ ፍልሰተ ፡ ሥጋሁ ፡ ለቴዎድሮስ ፡ ያዕቆብ ፡ ዮሐንስ ፡ ቶማስ ፡ ያዕ ቆብ ፡ ቀሲስ ፡ አባ ፡ ዮሐኒ ፡ ነገደ ፡ ክርስቶስ ። (2)

አመ ፡ ፯ፊልክስ ፡ (3) ሊቀ ፡ ጳጳ ፡ ዘሮሜ ፡ በዛቲ ፡ ተራከበ ፡ እግዚእነ ፡ ምስለ ፡ አርዳኢሁ ፡ ውስተ ፡ ቊስቋም ፡ ቅዳሴ ፡ ቤተ ፡ ክርስቲያን ፡ ዘቊስቋም ። ቲዎፍሎስ ፡ ቄርሎስ [፡] አቢፋንዮስ ፡ (4) አውፍሮስ ፡ አንዲንዎስ ፡ ይስጦስ ፡ ማርትሮስ ፡ ሉክሮስ ፡ ሰ ፡ ውኒኖስ ፡ ል

Fol. 121 r°

ባንዲቆሮስ ፡ ኡለስዮስ ፡ ቆርኔሌዎስ ፡ ልደተ ፡ ሄኖክ ፡ ወልደ ፡ ያሬድ ።

አመ ፡ ፯ጊዮርጊስ ፡ (5) ሰ ፡ እስክንድራዊ ፡ አባ ፡ ፋዩም ፡ አ ባ ፡ ሚናስ ፡ ኤጺ ፡ ቆ ፡ (6) ዘተሰይመ ፡ ቅዳሴ ፡ ቤተ ፡ ክር ፡ ለጊዮርጊስ ፡ ሰ ፡ ናኅርው ፡ ሰ ፡ ዜኖቡስ ፡ ወእሙ ፡ ዜኖብያ ፡ ሰ ፡ ታ ፡ መርቆሬዎስ ፡ ሐዲስ ፡ ዮሐንስ ፡ እኁሁ ፡ ወበዛቲ ፡ ነግሠ ፡ ቈስጠንጢኖስ ፡ (7) ወልደ ፡ እሌኒ ፤

አመ ፡ ፳፬እንስሳ ፡ አፍኒን ፡ መልአክ ፡ ዮሐንስ ፡ ሊቀ ፡ ጳ ፡ አ ባ ፡ ቅፍርያ ፡ (8) ባቲ ፡ አስተርአየ ፡ መስቀል ፡ ለቈስጠንጢኖስ ።

አመ ፡ ፱አባ ፡ ይስሐቅ ፡ ሊቀ ፡ ጳ ፡ ዘእስክንድርያ ፡ ጉባኤ ፡ ፫፻፲ወ፰ ፡ ለአውግዞ ፡ አርዮስ ፡ ይሳክ ፡ ሊቀ ፡ ጳ ፡

[አመ ፡ ፲ ፡] ፶ወ፰ደናግል ፡ ሰ ፡ ሶፍያ ፡ ወአሞን ፡ ጳውሎስ ፡ ወ፫

(1) La lettre ዮ est en surcharge.
(2) Ms. : ክርስስ.
(3) Ms. : አመ ፡ ፯ፊልክስ.
(4) La lettre ዮ est en surcharge.
(5) Le chiffre ፯ est en surcharge.
(6) Ms. : ኢጺ ፡ ቆ.
(7) La lettre ኖ est en surcharge.
(8) Ms. : ቅርያ.

ቱ ፡ (1) ሰማዕታት ፡ (2) ተጋብኡ ፡ ቅዱሳን ፡ እስመ ፡ ክርስቲያን ፡ (3) ኮኑ ፡ ወትረ ፡ ይጠመቁ ።

አመ ፡ ፲ወ፩ሐና ፡ እመ ፡ እግዝእትነ ፡ አርከላዎስ ፡ ሰ ፡ ኤልሳዕ ፡ ጻድቅ ፡ አካሚንዮስ ፡ አርሳዎስ ፡ ሰ ፡ ባርግዋ ፡ እለ ፡ (4) ምስሌሁ ፡ ፫ሰታ ፡ እንጣይስ ፡ ማልይስ ፡ ፋስያ ፡ አርልስ ፡ ኤልያስ ፡ ዮሴፍ ፡ ባቲ ፡ ድቀቱ ፡ (5) ለዲያብሎስ ፡ ወመላእክቲሁ ።

አመ ፡ ፲ወ፪ሚካኤል ፡ መልአክ ፡ ንጉሥን ፡ ክርስቶሳዊ ፡ (6) አንስጦስ ፡ ይስሐቅ ፡ ንጉሥ ፡ በእደ ፡ (7) ወልደ ፡ ዘርአ ፡ ያዕቆብ ፡ ወአርድእተ ፡ ቢዘን ።

አመ ፡ ፲ወ፫አዕላፍ ፡ መላእክት ፡ ጢሞቴዎስ ፡ ኤጲ ፡ ቆጳ ፡ (8) ዘእንጽና ፡ ዘካርያስ ፡ ሊቀ ፡ ጳ ፡ ዘእስክንድርያ ፡ አስከናፍር ፡ ፲ወ፬ፈያት ፡ አጥልያ ፡ ምሮና ፡ መዮና ፡ ፊልበትር ፡ አብራኒ ፡ አኖሬዎስ ፡ ንጉሥ ፡ ዮሐንስ ፡ ዘቢዘን ፤

አመ[፡] ፲ወ፭በርቲኖስ ፡ ሊቀ ፡ ጳ ፡ ዘጠራክያ ፡ ዳንኤል ፡ ሎራስጦስ ፡ እንድራዎስ ፡ ቅዳሴ ፡ ቤተ ፡ ክርስቲያን ፡ ዘቀልሞን ፡ መብሬኖስ ፡ ጠራጢና ፡ ኢይስጥና ፡ ጋርሲስ ፡ በላጥን ፡ ጻድቃን ።

አመ ፡ ፲ወ፮ሚናስ ፡ (9) ሊቀ ፡ ጳ ፡ ዘእስክንድርያ ፡ ጥንተ ፡ ጾመ ፡ ስብከት ።

አመ ፡ ፲ወ፯ቅዳሴ ፡ ቤተ ፡ ክርስቲያን ፡ ዘአባ ፡ ናፍር ፡ ጣጡስ ፡ ሰ ፡ ዳንኤል ፡ ገዳማዊ ፡ አኖሬዎስ ፡ ንጉሥ ፡ ዮሐንስ ፡ ሊቀ ፡ ጳጳሳት ፡ ዘእስክንድርያ ፡ ኪስጦስ ፡ ኤጲ ፡ ቆ ፡ ዮሐንስ ፡ ካማ ።

አመ ፡ ፲ወ፰ፍልሰተ ፡ ሥጋሁ ፡ ለዮሐንስ ፡ አፈ ፡ (10) ወርቅ ፡ አብርሃም ፡ ወብእሲቱ ፡ ሐሪክ ፡ ሳሙኤል ፡ አባ ፡ መለኪ ፡ አባ ፡ ስምዖን ፡ ጻድቃን ፡ እለ ፡ ወጺፍ ፡ አባ ፡ ሲኖዳ ።

(1) Avant le chiffre ፫ se trouvait un autre chiffre qui a été gratté.

(2) Ms. : ስማዕታ.

(3) Ms. : ክርስቲያን.

(4) Dittologie.

(5) Ms. : ደቀቱ.

(6) La lettre ቶ est en surcharge.

(7) Espace blanc laissé pour l'insertion de ማርያም, le second élément du nom propre በእደ ፡ ማርያም.

(8) Ms. : ኢጲ ፡ ቆጳ.

(9) Dittologie.

(10) Ms. : አፈወ.

አመ ፡ ፲ወ፰አጥራሲስ ፡ ዮና ፡ ደናግል ፡ ሰ ፡ ታ ፡ ኤላውትሮስ ፡ ወእሙ ፡ እንትያ ፡ ሰ ፡ ታ ፡ ፊልጶስ ፡ ሐዋርያ ፤

አመ ፡ ፲ወ፱ቅዳሴ ፡ ቤተ ፡ ክር ፡ ዘባኮስ ፡ ወሰርጊስ ፡ ወሩፀተ ፡ ስምዑ ፡ ለበርተሎሜዎስ ፡ (1) ሐዋርያ ፡ ታአድራ ፡ ጊዮርጊስ ፡ ሐዲስ ፡ ገብርኤል ፡ መልአክ ፡ ቴዎፍሎስ ፡ ወብእሲቱ ፡ ጳጥሪቃ ፡ (2) ዳማሊስ ፡ ወልዶሙ ፡ ሰ ፤

አመ ፡ ፳አንያኑ ፡ ሊቀ ፡ ጳ ፡ ዘእስክንድርያ ፡ ቴዎድሮስ ፡ ሰ ፡ አባ ፡ ዮሐንስ ፡ ዘአስዩጥ ፡ ቅዳሴ ፡ ቤተ ፡ ክርስቲያኑ ፡ ለቴዎድሮስ ፡ ሰ ፡ አባ ፡ ሰላማ ፤

አመ ፡ ፳ወ፩እግዝእትነ ፡ ማ[፡] (3) ቀስማ ፡ ሊቀ ፡ ጳጳ ፡ ዘእስክንድርያ ፡ እልፍዮስ ፡ ዘኬዎስ ፡ ሮማኖስ ፡ ዮሐንስ ፡ ቶማስ ፡ ፊቅጦር ፡ ይስሐቅ ።

አመ ፡ ፳ወ፪ቆዝሞስ ፡ ድምያኖስ ፡ አንቲሞስ ፡ ሎንድዮስ ፡ አብራንዮስ ፡ ወእሞሙ ፡ ቴውዳዳ ፡ መስቀል ፡ ክብራ ፡ ሮማኖስ ፡ ዘኬዎስ ፡ ሲመተ ፡ ሳዊሮስ ፡ ሊቀ ፡ ጳ ፡ በቀልጦስ ፡ ቆዝሞስ ። ሰ ፡ ፪፻፳ወ፪ ፡ (4) ወአንስት ፡ ፺ወ፪አንቲሞስ ፡ ልንድዮስ ።

አመ ፡ ፳ወ፫ዕረፍተ ፡ ቆርኔሊስ ፡ ሊቀ ፡ ፻አብድዩ ፡ ነቢይ ፡ እምነገደ ፡ ኤፍሬም ፡ ስመ ፡ አቡሁ ፡ ከከባ ፡ ወእሙ ፡ ሳፍጣ ፡ ዕረፍተ ፡ ጊዮርጊስ ፡ ወጎርጎሬዎስ ፡ ቤሌን ፡ ቀስማ ፡ ቅዳሴ ፡ ቤተ ፡ ክርስቲ ፡ ዘመሪና ።

አመ ፡ ፳ወ፬ካህናተ ፡ ሰማይ ፡ አዝቂር ፡ ዘመሐረ ፡ ቀዳሚ ፡ በናግራን ፡ ወእለ ፡ ምስሌሁ ፡ ፴፫ሰ ፡ ቃልተው ፡ ጋይዮስ ፡ አትርዮስ ፡ ዲዮስቆሮስ ፡ ካልዕ ፡ ዲዮስቆሮስ ፡ ሰ ፡ ዮሴፍ ፡ ዘንጽቢን ፡ ሀገሩ ።

አመ ፡ ፳ወ፭መርቆሬዎስ ፡ አቃሎስ ፡ ሮማኖስ ።

አመ ፡ ፳ወ፮ባላትያኖስ ፡ እኅቱ ፡ ታትቡስ ፡ እኁሁ ፡ ባንባንዮስ ፡ ሰ ፡ ታ ፡ ፺፻፪፻፺፫ ፡ ዘናግራን ፡ ኂረት ፡ ጎርጎሬዎስ ፡ ኤጲ ፡ ቆ ፡ ዘንሲስ ፡ አባ ፡ ኢየሱስ ፡ ሞዓ ፡ ጌልዮስ ፡ ማይን ፡ ምክዋስ ፡ ማርያልስ ፡ ኀብተ[፡] ማርያም ፡ ማርቆስ ፡ ዕዝራ ፡ ባርባርያኖስ ።

(1) Les lettres ሜዎ sont en surcharge.

(2) La lettre ጥ est en surcharge.

(3) Espace blanc laissé pour l'insertion en caractères rouges du nom propre ማርያም, *Marie*.

(4) Ms. : ፪፻፳ወ፪.

አመ ፡ ፳ወ፯ያዕቆብ ፡ ዘግሙድ ፡ ፊልሞና ፡ ረድአ ፡ ጢሞቴዎስ ፡ ሰ ፡ አልዓሬ ፡ አባ ፡ ተክለ ፡ ሐዋርያት ፡ ዘገበርማ ፡ ቀሌምንጦስ ፡ ፊልጶስ ፡ ያዕቆብ ፡

አመ ፡ ፳ወ፰ሰረባሞን ፡ ኤጺ ፡ ቆጳ ፡ ዘኒቅዮስ ፡ አባ ፡ ሊቃኖስ ፡ ዘእም፱ቅዱሳን ፡ አብሳዲ ፡ ርክበተ ፡ አዕጽምቲሃ ፡ ለሶስና ፡

አመ ፡ ፳ወ፱ልደቱ ፡ ለእግዚእነ ፡ ጴጥሮስ ፡ ሰ ፡ ሊቀ ፡ ጳ ፡ ዘእስክንድርያ ፡ ፵ወ፯አዕላፍ ፡ ሰ ፡ ቀሌምንጦስ ፡ ሊቀ ፡ ጳ ፡ ዘሮሜ ።

አመ ፡ ፴አካክዮስ ፡ ሊቀ ፡ ጳጳ ፡ ዘእስክንድርያ ፡ መቃርዮስ ፡ ሰ ፡ ገብረ ፡ መስቀል ፡ ንጉሥ ፡ ኢትዮጵያዊ ፡ ቢፋሞን ፡ ሰ ፡ አባ ፡ አያኖስ ፡ ዘዓምድ ፡ ጴጥሮስ ፡ ቆዝሞስ ።

IV. — Le mois de Taḫšaš.

ታኅሣሥ ፡

አመ ፡ ፩ኤልያስ ፡ ነቢይ ፡ ናቡቴ ፡ እስራኤላዊ ፡ ወሀቢ ፡ ኤጺ ፡ ቆ ፡ (1) ጴጥሮስ ፡ ዘጋዛ ፡ ኤጺ ፡ ቆ ፡ (2) ዮሐንስ ፡ (3) ሊቀ ፡ ጳ ፡ ዘእስክንድርያ ፡ አትናቴዎስ ፡ ሊቀ ፡ ጳ ፡ ዘእስክንድር[ያ] ፡ ጳውሎስ ፡ ወልደ ፡ ቀሲስ ፡ መከረም ፡ ጴጥሮስ ፡ ሐዲስ ፡ አባ ፡ ያዕቆብ ፡ ኤልያስ ፡ መነኮስ ፡ አባ ፡ ባይማን ፡ ቤርሳቤህ ፡ እሙ ፡ ለሰሎሞን ፡ ቅዳ ፡ ቤተ ፡ ክር ፡ ለአባ ፡ ሲኖዳ ፨

አመ ፡ ፪አናንያ ፡ አዛርያ ፡ ሚሳኤል ፡ ዳንኤል ፡ ፫፻፴፫አለ ፡ ኮኑ ፡ ሰማዕተ ፡ ምስለ ፡ ፋሲለደስ ፡ አባ ፡ ሖር ፡ አብስትፍን ፡ ሰ ፡ አንበስ ፡ አባ ፡ ናትናኤል ፡ ዜና ፡ ማርቆስ ።

አመ ፡ ፫በዓታ ፡ ውስተ ፡ መቅደስ ፡ ለእግዝእትነ ፡ ፋኑኤል ፡ መልአክ ፡ ትውስድጦስ ፡ አባ ፡ ሙሴ ።

አመ ፡ ፬እንድርያስ ፡ ሐዋ ፡ አባ ፡ ዖጽ ፡ ወደናግል ፡ ወያዕቆብ ፡ ወዘካ

Fol. 121 v°

ርያስ ፡ ስምዖን ፡ ታድራስ ፡ ታወፊና ።

አመ ፡ ፭ናሆም ፡ ነቢይ ፡ ኤስድሮስ ፡ ሰ ፡ ሐናንያ ፡ ፊልንጦስ ፡

(1) Ms. : ኢጺ ፡ ቆ.

(2) Ms. : ኢጺ ፡ ቆ.

(3) La lettre ዮ est en surcharge.

ዮሐንስ ፡ ባርክዮስ ። ፊቅጦር ፡ ሰ ፡ ዘሻው ። አውጋንያ ፡ አቡሃ ፡ ፊልጶስ ።

አመ ፡ ፮አ[ር]ሲማ ፡ ሰ ፡ ፳፯ሰ ፡ ታ ፡ በጥልሲስ ፡ ቀሲስ ፡ አብርሃም ፡ ሊቀ ፡ ጳ ፡ ዘእስክንድርያ ፡ ሱርፌቶ ፡ ማርያን ፡ ሚካኤል ፡ ዮልሳውስ ፡ ጠልምዮስ ፡ ተወልደ ፡ መድኅን ፡ አንጦሎስ ፡ ቀሲስ ። አብርሃም ፡ ሶርያዊ ።

አመ ፡ ፯ማቴዎስ ፡ መነኮስ ፡ አባ ፡ ዳንኤል ፡ ዴዎንጥርስ ፡ አባ ፡ ማቴዎስ ፡ ሊቀ ፡ ምኔት ።

አመ ፡ ፰ያሮክላ ፡ ሊቀ ፡ ጳ ፡ ዘእስክንድርያ ፡ በርባራ ፡ ዮልያና ፡ እንባምሬና ፡ ሰ ፡ ታ ። አባ ፡ ሳሙኤል ፡ ዘቀልሞን ። አባ ፡ ኤሲ ፡ እኅቱ ፡ ቴክላ ፡ ወምስሌሆሙ ፡ ፳፻፺፰ ፡ ዮሐንስ ፡ ዘደማስቆ ፡ ይርቅላ ፡ እልቆሎኒጦስ ፡ አውጊንዮስ ፡ (1) ተክለ ፡ አልፋ ፡ ዘዲማ ፡ አላኒቆስ ፡ ነጋዲ ።

አመ ፡ ፱አባ ፡ በአሚን ፡ ሰ ፡ በደላም ፡ አርምያ ፡ አባ ፡ ዘካርያስ ።

አመ ፡ ፲ፍልሰተ ፡ ሥጋሁ ፡ ለሳዊሮስ ፡ ሊቀ ፡ ጳ ፡ ዘአንጾኪያ ፡ ታኦፍንዮስ ፡ ሊቀ ፡ ጳ ፡ ዘእስክንድርያ ፡ ኒቆላዎስ ፡ ጻድቅ ፡ ተላስስ ፡ አልአዛር ፡ ቅድስት ፡ ሱርስት ፡ አባ ፡ ጥዋሽ ፡ ኅፅው ፡ ሚላንዮስ ፡ ታውፍንያ ፡ ሴት ፡ ወልደ ፡ አዳም ።

አመ ፡ ፲ወ፩በኪሞስ ፡ ጻድቅ ፡ በርተሎሜዎስ ፡ ኤጲ ፡ ቆ ፡ (2) በጥላን ፡ ሰ ። እግዚእ ፡ ክብራ ፡ እሙ ፡ ለዘርአ ፡ ያዕቆብ ፡ ንጉሥ ።

አመ ፡ ፲ወ፪ሚካኤል ፡ መልአክ ፡ ጉባኤ ፡ ማኅበር ፡ ለአውግዘ ፡ ብናጥስ ፡ ዓላዊ ፡ ሳሙኤል ፡ ዘዋልድባ ፡ ሕድራ ፡ ዮሐንስ ፡ ተአማኒ ፡ አንቅጦስ ፡ ሰ ፡ አባ ፡ አውሴስ ፡ ሰ ፡ ወመምሕር ፡ (3) ዘሮሜ ፡ ዮሐንስ ።

አመ ፡ ፲ወ፫በጽኑፍርዮስ ፡ ሰ ፡ አብሮኮሮስ ፡ ጻድቅ ፡ ሚሳኤል ፡ ገዳማዊ ፡ አባ ፡ መቃርስ ፡ አብራኒቆስ ፡ ሰ ፡ ሐርስፎን ፡ ጽን[ሰ]ታ ፡ ለሐና ፡ እመ ፡ እግዝእትነ ፡ (4) ቆርኔሌዎስ ፡ መኰንን ፡ ወርቅጥጳስ ፡ አርፍሬ ፤

(1) Ms. : አውጊንየስ.

(2) Ms. : ኢጲ ፡ ቆ.

(3) Ms. : ወሐመር.

(4) Espace blanc laissé pour l'insertion en caractères rouges du nom de ማርያም, *Marie*.

አመ ፡ ፲ወ፩ስምዖን ፡ ዘማኑፍ ፡ አባ ፡ ሖር ፡ አባ ፡ ሚናስ ፡ ሰ ፡ ታ ፡ መርሀናም ፡ እኅቱ ፡ ሳሉ ፡ ፵አግብርቲሁ ፡ ፲ወ፪፻እለ ፡ (*sic*) ምስሌሁ ፡ ገብረ ፡ ክርስቶስ ፡ ሊቀ ፡ ጳ ፡ ዘእስክንድርያ ፡ አሞንዮ ስ ፡ ኤጲ ፡ ቆጶ ፡ (1) ዘእስና ፡ ብፅዕት ፡ ነሳሒት ፡ ኢያሱ ።

አመ ፡ ፲ወ፫ሊቀ ፡ ጳ ፡ ጎርጎርዮስ ፡ ዘአርማንያ ፡ (2) ሉቃስ ፡ ዘዓምድ ፡ ይምሳሕ ፡ ሰ ፡ በጸሎተ ፡ ሚካኤል ።

አመ ፡ ፲ወ፬ማርያም ፡ እኅተ ፡ አሮን ፡ (3) ወሙሴ ፡ ወጌዴዎ ን ፡ መስፍን ፡ ሕርዋግ ፡ አባ ፡ ሕርዎስ ፡ ሐናንያ ፡ ከዚ ፡ ሰንስሩ ዴን ፡ አናንዮስ ፡ አውንያ ፡ ጉዜ ፡ ክርስቶስ ፡ መድኅን ፡ መቃርስ ፡ ዮሐንስ ።

አመ ፡ ፲ወ፭ፍልሰተ ፡ ሥጋሁ ፡ ለሉቃስ ፡ ዘዓምድ ። ፍልሰተ ፡ ሥጋሁ ፡ ለስምዖን ፡ ዘዓምድ ፡ አውስርያዮስ ፡ አውካትዮስ ፡ ሱር ያሞ ፡ ማርቆስ ፡ መርጥልኤል ፡ ሰ ፡ አባ ፡ ናትናኤል ፡ ገላውዴ ዎስ ።

አመ ፡ ፲ወ፮ያርያ ፡ ፊልሞና ፡ ፍልሰተ ፡ ሥጋሁ ፡ ለቲቶ ፡ ረ ድእ ፡ ጳውሎስ ፡ አባ ፡ ሰላማ ፡ ከሣቴ ፡ ብርሃን ፡ አርቅላ ፡ ፋስዮ ን ፡ ሊክዮን ፡ ንሊኒጎስ ፡ አውናስ ፡ ወአብያጺሆሙ ፡ ሰ ፡ ታ ፡ ፍ ልሰተ ፡ ሥጋሆሙ ፡ ለአርሲስ ፡ ወዳስያ ፡ ወዲሞስ ፡ ፍልሰተ ፡ ሥ ጋሁ ፡ ለቶማስ ፡ ሐዋርያ ፡ ኤልያስ ፡ አባ ፡ ሰላማ ፡ ቀዳሚ ፡ ጳ ፡ ዘኢትዮጵያ ፤

አመ ፡ ፲ወ፯ገብርኤል ፡ መልአክ ፡ ዮ[ሐ]ንስ ፡ ዘበርልስ ፡ ወበ ዛቲ ፡ ዕለት ፡ ወደይዎሙ ፡ ውስተ ፡ እሳት ፡ ለአናንያ ፡ ወአዛርያ ፡ ወሚሳኤል ።

አመ ፡ ፲፰ሐጌ ፡ ነቢይ ፡ ዮሐንስ ፡ ሐጺር ፡ ዳንኤል ፡ ነቢይ ፡ ታ ውፊና ፡ ንግሥት ፡ አውጋንዮስ ፡ ማርድዮስ ፡ አባ ፡ ሱርማን ፡ አ ባ ፡ ማርቆስ ፡ ማርጥኤል ።

አመ ፡ ፲ወ፱እግዚእነ ፡ (4) በርናባስ ፡ እም፳አርድእት ፡ ናትና ኤል ።

(1) Ms. : ኢጲ ፡ ቆጶ.

(2) La lettre ር est en surcharge.

(3) En surcharge.

(4) Ms. : እግዝእነ; espace blanc laissé pour l'insertion en caractères rouges du nom de ኢየሱስ ፡ ክርስቶስ, *Jésus-Christ.*

አመ ፡ ፳ወ፪ ፡ ቅዳ ፡ ቤ ፡ ክ ፡ ለገብርኤል ፡ መልአክ ፡ እንጦንዮስ ፡ ሊቀ ፡ ጳ ፡ ዘእስክንድርያ ፡ በዛቲ ፡ [ዕለት ፡] ገብረ ፡ ደቅስዮስ ፡ በዓለ ፡ እግዝእትነ [።] (1)

አመ ፡ ፳ወ፫ጢሞቴዎስ ፡ (2) ገዳማዊ ፡ ዳዊት ፡ ንጉሥ ፡ ወልደ ፡ እሴይ ፡ ሳሙኤል ፡ ገብርኤል ፡ ስምዖን ፡ መቃርስ ፡ አንትድርስ ፡ ፊልጶስ ፡ አብራኮስ ፡ አይትላትስ ፡ ቀኔሌዎስ ፡ (3) መርቆሬዎስ ፨

አመ ፡ ፳ወ፬ጻድቃን ፡ እለ ፡ ከዲሒ ፡ አግናጤዎስ ፡ ሊቀ ፡ ጳ ፡ ዘእስክንድርያ ፡ ፊልሳስዮስ ፡ ሊቀ ፡ ጳ ፡ አንጾኪያ ፡ አባ ፡ ጳውሊ ፡ ፍሬ ፡ መስቀል ፡ አሶቴ ፡ ነቢይት ፡ ልደቱ ፡ ለአቡነ ፡ ተክለ ፡ ሃይማኖት ፤

አመ ፡ ፳ወ፭መቃብያን ፡ ፭ሰ ፡ ታ ፡ ዮሐንስ ፡ ኒቆላዎስ ፡ መኰንን ፡ ወብእሲቱ ። ዳንኤል ፡ ጻድቅ ፨

አመ ፡ ፳ወ፮አንስጣስያ ፡ ዮልያና ፡ (4) ሰ ፡ ታ ።

አመ ፡ ፳ወ፯አባ ፡ አብሳዲ ፡ ኤጲ ፡ ቆ ። (5) አላኒቆስ ፡ ሰ ፡ ታ ። አባ ፡ በግዑ ።

አመ ፡ ፳ወ፰ልደቱ ፡ ለእግዚእነ ፡ ፻ወ፵እደው ፡ ፳ወ፬አንስት ፡ ሰ ፡ ታ ፡ ዘእንስና ።

አመ ፡ ፳ወ፱በዓለ ፡ ልደቱ ፡ ክቡር ። ወልደቱ ፡ ለኢያሱ ፡ መስፍን ፡ ያዕቆብ ፡ ፊሊስ ፡ ቴዎድሮስ ፡ ሰ ፡ አቃርዮስ ፡ ንጉሠ ፡ ሮሓ ፨

አመ ፡ ፴ዮሐንስ ፡ አበ[፡] ምኔት ፡ ዘአስቄጥስ ፡ ዮሐንስ ፡ ዘሲሐት ፡ ሰ ፡ ታ ፡ አክሚም ፡ ኮርዮን ፡ ፊልሞና ፡ እለ ፡ ምስሌሁ ፡ ፳ሰ ፡ ታ ፡ በዛቲ ፡ [ዕለት ፡] ወረዎሙ ፡ ለ፵ሐራ ፡ ውስተ ፡ እሳት ፡ ወበበይነዴን ፡ ዘርአ ፡ ክርስቶስ ፡ ሕፃናት ፡ ዘቀተሎሙ ፡ ሄሮድስ ፡ አባ ፡ ዘካርያስ ፡ ብዙኃን ፡ ጻድቃን ፨

(1) Espace blanc laissé pour l'insertion en caractères rouges du nom de ማርያም, *Marie.*

(2) Ms. : ጲሞቴዎስ.

(3) Ms. : ቀሌኔዎስ.

(4) La lettre ያ est en surcharge.

(5) Ms. : ኢጲ ፡ ቆ.

V. — Le mois de Ṭer.

ጥር ፡

አመ ፡ ፩ርክበተ ፡ |አዕጽምቲሁ ፡ ለእስጢፋኖስ ። ሰ ፡ ዘአክሚም ፡ ሰ ፡ ታ ፡ ፹፻፩፻ወ፵ ፡ አባ ፡ ዲዮስቆሮስ ፡ ላውንድዮስ ፡ ሰ ፡ መቃርስ ፡ ሊቀ ፡ ጳ ፡ ዘእስክንድርያ ፡ ሰከባልስዮስ ፡ እሁሁ ፡ ልዳያኖስ ፡ ታድርስ ፡ ጳውሎስ ፡ እስጢፋኖስ ። (1)

አመ ፡ ፪አቤል ፡ በኵረ ፡ ሙታን ። አላኒቆስ ፡ ኤጲስ ፡ ቆጶ ፡ (2) ቴዎናስ ፡ ሊቀ ፡ ጳ ፡ ዘእስክንድርያ ፡ ፺፻፳፻እለ ፡ ኮኑ ፡ (3) ሰማዕተ ፡ ምስለ ፡ ፊላታዎስ ፡ ሳቤ

Fol. 122 r°

ላ ፡ ወለተ ፡ ሕርቃልስ ፡ ፊካሪተ ፡ ሕልም ፡ መቃርስ ፡ አባ ፡ ማቴዎስ ፡ ሕንፀተ ፡ ቤተ ፡ ክ ፡ ለእግዝእትነ ፡ በደብረ ፡ አባ ፡ ሲኖዳ ።

አመ ፡ ፫ ፡ ፻፼፵ወ፬፼ሕፃናት ፡ (*sic*) አባ ፡ ሊባኖስ ፡ አባ ፡ ያዕቆብ ፡ ዮሐንስ ።

አመ ፡ ፬ዮሐንስ ፡ ሐዋርያ ፡ ጊዮርጊስ ፡ ማቴና ፡ ሊቀ ፡ ጳጳ ፡ ታአድራ ፡ ሰ ፡ አባ ፡ ሊቃኖስ ፡ ዘፍንጺቴ ፡ አባ ፡ ናርዶስ ፡ ዘቢዘን ።

አመ ፡ ፭አስግንዮስ ፡ ሰ ፡ ማቴዎስ ፡ ሊቀ ፡ ጳ ፡ ዘእስክንድርያ ፡ ያሬውንዮስ ፡ ወብዙኃን ፡ ዕድ ፡ ወአንስት ፡ ለንጊኖስ ፡ ዘሮሜ ፡ እስክንድርያ ፡ ቅድስት ።

አመ ፡ ፮ግዝረቱ ፡ ለእግዚእነ ፡ ኖኅ ፡ ዘድኅነ ፡ እምአይኅ ፡ ዕርገተ ፡ (4) ኤልያስ ፡ ነቢይ ፡ መርከያኑ ፡ ሊቀ ፡ ጳ ፡ ዘእስክንድርያ ፡ ባስልዮስ ፡ (5) ሊ ፡ ጳ ፡ ዘቂሳርያ ። አባ ፡ ሙሴ ፡ ዘኮነ ፡ ገጹ ፡ ፍሕመ ፡ ተወልደ ፡ መድኅን ፡ ሶፍያ ፡ ፍልሰተ ፡ ሥጋሁ ፡ ለእንድርያስ ፡ መምህር ፡ ኤፍሬም ፡ አውማርዮስ ፡ ልደቱ ፡ ለአብርሃም ፡ ወልደ ፡ ታራ ።

(1) La lettre ኖ est en surcharge.

(2) Ms. : ኢጲስ ፡ ቆጶ.

(3) Le verbe ኮኑ est en surcharge.

(4) Ms. : ዕርግተ.

(5) Ms. : ጳባስልዮስ.

አመ ፡ ፯ ፡ ጴጥሮስ ፡ ሊቀ ፡ ጳ ፡ ዘሮሜ ፡ ሰሎሞን ፡ ጎርጎሬዎስ ፡ ማርቆስ ፡ አንትያኖስ ፡ ሉያ ፡ መሪልን ፡ ሱስንዮስ ፡ ማርቅይ ።

አመ ፡ ፰ቤተ ፡ ክር ፡ ለአባ ፡ መቃርስ ፡ (1) ዘአስቄጥስ ። እንድራኒቆስ ፡ ሊቀ ፡ ጳ ፡ ዘእስክንድርያ ፡ አባ ፡ ብንያሚ ፡ ሊቀ ፡ ጳ ፡ ዘእስክንድርያ ፡ ሚልክያስ ፡ ነቢይ ።

አመ ፡ ፱አባ ፡ አብርሃም ። ጊዮርጊስ ፡ ኖሳምስ ፡ ዴስቅርስ ፡ ወአበው ፡ ቅዱሳን ።

አመ ፡ ፲ጾመ ፡ ገሃድ ፡ አባ ፡ ኪናርያ ፡ ጳጥሪቃ ፡ ወምያኒ ።

አመ ፡ ፲ወ፩ጥምቀቱ ፡ ለእግዚእነ ፡ እንጦልዮስ ፡ ሰ ፡ ዮሐንስ ፡ ሊቀ ፡ ጳ ፡ ዘእስክንድርያ ፡ ዮስጦስ ፡ ፋይዮስ ።

አመ ፡ ፲ወ፪ሚካኤል ፡ መልአክ ፡ ቴዎድሮስ ፡ ሰ ፡ ወምስሌሁ ፡ ፪፻፹፻፺ሰ ፡ (*sic*) ዳንኤል ፡ መነኮስ ፡ በንክሮስ ፡ ለውልንድዮስ ፡ ሰ ፡ ታ ፡ ልደተ ፡ ያዕቆብ ፡ ወልደ ፡ ይስሐቅ ፡ ዮልያኖስ ፡ ሰ ።

አመ ፡ ፲ወ፫ገብረ ፡ ተአምረ ፡ በቃና ፡ ዘገሊላ ፡ አውየነ ፡ ማየ ፡ አርስሊዳስ ፡ ዱአሚዶስ ፡ አውጋንስ ፡ ድሜጥርዮስ ፡ (2) ብርናጥዮስ ፡ እስጢፋኖስ ፡ ኪራኮስ ፡ ጻድቃን ። ሊቃኖስ ፡ ሰ ፡ ሚናስ ፡ ዘጾማዕት ፡ አባ ፡ ነከሮ ፡ ፺ደቂቅ ፡ ዘኮኑ ፡ ሰማዕተ ፡

አመ ፡ ፲ወ፬አስሊዶስ ፡ መክሲሞስ ፡ እምራይስ ፡ ምራኤል ፡ ብፅዕት ፡ አባ ፡ አርከሊድስ ፡ ወእሙ ፡ ቴዮብስትያ ፡ ፬፻ወ፬ማኅበራን ፡ ቂርቆስ ፡ አባ ፡ ሐር ፡ ሉክያኖስ ።

አመ ፡ ፲ወ፭ዑቢድ ፡ ነቢይ ፡ ወልደ ፡ ሐናንያ ፡ ጎርጎሬዎስ ፡ ጴጥሮስ ፡ ሶፍያ ፡ አዶምራ ፡ ይስሐቅ ፡ ቂርቆስ ፡ ሰ ፡ ዮሐንስ ፡ ካማ ።

አመ ፡ ፲ወ፮ፊላታዎስ ፡ ሰ ፡ ወምስሌሁ ፡ ፻፳፻ሰራዊት ፡ ፻መኳንንት ፡ ጳላንድዮስ ፡ መስተጋድል ፡ ኢየሉጣ ፡ ወምስሌሃ ፡ ብዙኃን ፡ ሰ ፡ ወምስለ ፡ ወልዳ ፡ ፻፲፻ወ፬ሰማ ፡ ንርጦስ ፡ ወደቂቁ ፡ አባ ፡ ጽሕማ ፡ እም፱ቅዱሳን ፡ ዮሐንስ ፡ ሊቀ ፡ ጳ ፡ ዘእስክንድርያ ፡ ዳንኤል ፡ ሶርያዊ ።

አመ ፡ ፲ወ፯መክሲሞስ ፡ ወዱማቴዎስ ፡ እምርድስ ፡ ሰ ፡ አበከረዙን ።

(1) Ms. : መመቃርስ.

(2) Ms. : ድሜጥሮዮስ.

አመ ፡ ፲ወ፰ውዕየተ ፡ አጽሙ ፡ ለጊዮርጊስ ፡ ሰ ፡ ያዕቆብ ፡ ኤጲ ፡ ቆ ፡ (1) ዘንጽቢን ፡ ማርያ ፡ ማርታ ፡ እኅተ ፡ አልዓዛር ።

አመ ፡ ፲ወ፱ርክበተ ፡ ሥጋሆሙ ፡ ለአባ ፡ ሖር ፡ ወለእኅቱ ፡ እኑራ ፡ እሞሙ ፡ ገብርኤል ፡ መልአክ ፡ በጥርሲና ፡ አባ ፡ አፍቀረነ ፡ እግዚእ ፡ ዘጉጉቤን ።

አመ ፡ ፳አብሮኮሮስ ፡ እም፸ወ፪ረድእ ፡ ዮሐንስ ፡ አባ ፡ ኖኅ ፡ ቅዳ[ሴ] ፡ ቤተ ፡ ክርስቲያን ፡ ዘመርህናም ፡ ሰ ፡ አካሎግ ፡ አባ ፡ ብንሀዋ ፡ አብልዋኖስ ፡ ሰ ፡ ቅዳ ፡ ቤተ ፡ ክር ፡ ለአባ ፡ ዮሐንስ ፡ ወንጌሉ ፡ ዘወርቅ ፡ ብሕኑ ፡ ሰ ፡ አበክሉዝ ፡ ሰ ፡ ወምስሌሁ ፡ ፺፱ ፩፻፳ሰ ፡ ታ ፡ አባ ፡ ኑብዩድ ፡ ዘሲሐት ።

አመ ፡ ፳ወ፩እግዝእትነ ፡ (2) መዋዕሊሃ ፡ ፷ወ፬ዓመት ፡ ኢላርያ ፡ ወለተ ፡ ዘይኑን ፡ ንጉሥ ፡ ጎርጎሬዎስ ፡ ሊቀ ፡ ጳ ፡ ኤርምያስ ፡ ጳውሎስ ፡ ሰ ፡ ኒቆላዎስ ፡ ሰ ። ፊቅጦር ፡ ኤጲ ፡ ጳስ ፡ (3) ሲላስ ፡ ቀሲስ ፡ ዮሐንስ ፡ ካማ ፡ ቀውስጦስ ።

አመ ፡ ፳ወ፪አባ ፡ (4) እንጦ[ን]ስ ፡ ተዝካረ ፡ ኵሎሙ ፡ ቅዱሳን ፡ ወሚናስ ፡ ኤጲ ፡ ቆጳ ፡ (5) ዘማፍን ።

አመ ፡ ፳ወ፫ጢሞቴዎስ ፡ ረድአ ፡ ጳውሎስ ፡ አትናቴዎስ ፡ (6) ጌርሎስ ። ቴዎዶስዮስ ፡ ንጉሥ ።

አመ ፡ ፳ወ፬ማርያም ፡ መስተጋድልት ፡ አባ ፡ አብሳዲ ፡ ጻድቃን ፡ እለ ፡ ሐውዜን ፡ አባ ፡ መቃርስ ፡ ዘእስክንድርያ ፡ ቢፋ ፡ ሰ ፡ መርሐ ፡ ክርስቶስ ፡ መምህር ።

አመ ፡ ፳ወ፭ጴጥሮስ ፡ ፅሙድ ፡ ስብስትያኖስ ፡ ሰ ፡ አስኪላ ፡ ሰ ፡ ያዕቆብ ፡ ርእሰ ፡ መነከሳት ።

አመ ፡ ፳ወ፮ ፡ ፺ወ፱መነከሳት ፡ ሰማዕት ፡ (7) አንስጠስያ ፡ ቅድስት ፡ ስርንስ ፡ ሰ ፡ ዮሴፍ ፡ መፍቀሬ ፡ ነግድ ፡ ወነዳያን ፡ ተክለ ፡ ሐዋርያት ።

(1) Ms. : ኢጲ ፡ ቆ.

(2) Espace blanc laissé pour l'insertion en caractères rouges du nom de ማርያም, *Marie*.

(3) Ms. : ኢጲ ፡ ጳስ.

(4) Ms. : ፳ወ፩ (primitivement).

(5) Ms. : ኢጲ ፡ ቆጳ.

(6) Ms. : አትናሴዎስ.

(7) Ms. : ሰማዕተ.

አመ ፡ ፳ወ፪ሄኖክ ፡ ነቢይ ፡ ሰራብዮን ፡ (1) ሰ ፡ ፍልሰተ ፡ ሥጋሁ ፡ ለጢሞቴዎስ ፡ ሱርያል ፡ መልአክ ፡ አባ ፡ ቢፋሞን ፡ ሰ ፡ ታፍንጦን ፡ ሰ ፡ ስርኔስ ፡ ሰ ።

አመ ፡ ፳ወ፫ቀሌምንጦስ ፡ ሰ ፡ አባ ፡ አከውሕ ፡ ወምስሌሁ ፡ ፳፯ሰ ፡ ታ ፡ ዮሴፍ ፡ ወልደ ፡ ማኅው ፡ ተቤላ ፡ ወ፫ደቂቅ ፡ ባረከ ፡ እግዚእነ ፡ ኅብስተ ፡ ወኅዳጠ ፡ (2) አሣ ።

አመ ፡ ፳ወ፱ ፡ ልደቱ ፡ ለእግዚእነ ፡ ቅድስት ፡ አከስኒ ፡ ስርያኮስ ፡ ሰ ፡ አባ ፡ ይባርከነ ፡ ክርስቶስ ፡ ዘቢዘን ፡ አባ ፡ ገብረ ፡ ናዝራዊ ፡ (3) ዘቃውት ፡ ፊልሙንማ ፡ ኢይልኔ ፡ ሰረባሞን ፡ ሰ ፡ እስጢፋኖስ ፡ ፊላሲ ፡ አስኔት ።

አመ ፡ ፴ጤቀላ ፡ (4) ማርያ ፡ ማርታ ፡ አብያ ፡ ወዓመታ ፡ ደናግል ፡ ሚናስ ፡ ሊቀ ፡ ጳ ፡ ዘእስክንድርያ ፡ ጲሲጢስ ፡ አላጲስ ፡ ወአጋጲስ ፡ ደናግል ፡ ወእሞን ፡ ሶፍያ ፡ ጎርጎሬዎስ ፡ ተናጋሬ ፡ መለኮት ፡ አክርስጥሮስ ፡ ቅድስት ፡ ኦሪኒ ፡ ወምስሌሃ ፡ ፲ወ፫፻ወ፴ሰማዕታት ።

VI. — Le mois de Yakatit.

የካቲት ፡

አመ ፡ ፩ጉባኤ ፡ ፻፶ኤጲ ፡ ቆጶ ፡ (5) በእንተ ፡ መቅዶንዮስ ፡ ዓላዊ ፡ ቅ ፡ ቤተ ፡ ክ ፡ በጴጥሮስ ፡ ሊቀ ፡ ጳ ፡ ዘዓውገዘ ፡ (6) ለአርዮስ ። አስከናፍር ፡ ወብእሲቱ ፡ ሰ ፡ ወዑላ ፡ ሰማዕት ፡

አመ ፡ ፪ጳውሊ ፤

[*Desinit ex abrupto.*]

(1) Ms. : ሰራ ፡ ብዮን.
(2) Ms. : ወኅዳጥ.
(3) Ms. : ናዝራራዊ.
(4) Ms. : ፴.
(5) Ms. : ኢጲ ፡ ቆጶ.
(6) Ms. : ዘዓውግዞ.

TRADUCTION

III. — Le mois de Ḫedar.

Ḫedâr.

Le 1er. — Naissance de Notre-Dame; Maxime (Maksimos); *Manfyos; Victor* (Fiqṭor) *et Philippe* (Filpos), *martyrs; Domitius* (Dêmâtêwos); *Philippe* (Filpos).

Le 2. — Pierre (Pêṭros), *patriarche d'Alexandrie* ('Eskendryâ); *Sanutius* (Sentouyou), *patriarche d'Alexandrie* ('Eskendryâ); *Sêtênêwâ la sainte; Anastasie* ('Anesṭâsyâ) *la sainte; Abba Libânos; Athanase* ('Atnâtêwos) *et Ledânêwos, martyrs.*

Le 3. — Cyriaque (Kirâkos); *Athanase* ('Atnâtêwos); *Habacuc* (ʿEnbâqom) *le prophète; Irène* ('Irâ'i), *sœur (d'Athanase); ʿAmda-Mikâ'êl, Samuel* (Sâmou'êl), *'Amna-Ba-'Iyasous, Marḥa-Krestos, Ferê-Krestos, Šarḍa-Ḫawâryât, Zar'a-Ṣeyon, Ménas* (Minâs), *'Agoumis.*

Le 4. — Jacques (Yâʿqob) *et Jean* (Yoḥannès), *évêques de Perse* (Fârès); *Thomas* (Tomâs), *évêque de Damas* (Damâsqo); *Épimachus* ('Abimâkos) *et Azarianus* ('Azâryânos), *martyrs; 'Abayd, moine; Abba Jean* (Yoḥanni); *Zacharie* (Zakâreysâ); *assemblée des martyrs; Pierre* (Pêṭros), *patriarche d'Alexandrie* ('Eskendryâ).

Le 5. — Apparition du chef de Longin (Langinos); *Timothée* (Ṭimotêwos); *translation du corps de Théodore* (Têwoderos); *Jacques* (Yâʿqob); *Jean* (Yoḥannès); *Thomas* (Tomâs); *Jacques* (Yâʿqob), *prêtre; Abba Jean* (Yoḥanni); *Nagada-Krestos.*

Le 6. — Félix (Filkos), *patriarche de Rome* (Romê); *en ce (jour) Notre-Seigneur s'est rencontré avec ses disciples dans Qouesqouâm : dédicace de l'église de Qouesqouâm; Théophile* (Tiwofelos); *Cyrille* (Qêrlos); *Épiphane* ('Abifânyos); *'Awferos, 'Andinewos, Yesṭos, Mârteros et Loukaros, martyrs; Weninos;*

Fol. 121 r°

Lebândiqoros; 'Oulasyos; Corneille (Qornêlêwos); *naissance d'Hénoch* (Hênok), *fils de Jared* (Yârêd).

Le 7. — Georges (Giyorgis), *martyr, l'Alexandrin; Abba Fâyoum* (1); *Abba Ménas* (Minâs), *qui a été institué évêque; dédicace de l'église de Georges* (Giyorgis), *martyr; Nâḫrew, martyr; Zénobe* (Zênobous) *et sa mère Zénobie* (Zênobyâ), *martyrs; Mercure* (Marqorêwos) *le nouveau et Jean* (Yoḥannès), *son frère; en ce (jour) régna Constantin* (Qouasṭanṭinos), *fils d'Hélène* ('Elêni).

Le 8. — Les quatre Animaux; 'Afnin, ange; Jean (Yoḥannès), *patriarche; Abba Coprès* (Qefryâ); *en ce (jour) la croix apparut à Constantin* (Qouasṭanṭinos).

Le 9. — Abba Isaac (Yesḥaq), *patriarche d'Alexandrie* ('Eskendryâ); *concile des trois cent dix-huit pour excommunier Arius* ('Aryos); *Yesâk, patriarche.*

Le 10. — Les cinquante-cinq vierges martyres et Sophie (Sofyâ); *Ammon* ('Amon); *Paul* (Pâwlos) *et les trois martyrs; les saints (Pères) se réunirent (en concile), car les chrétiens étaient rebaptisés constamment.*

Le 11. — Anne (Ḥannà), *mère de Notre-Dame; Archélaüs* ('Arkâlâwos), *martyr; Élisée* ('Èlsâʿe) *le juste; 'Akâminyos et 'Arsâwos, martyrs; Bârgewâ et les trois martyrs qui furent avec lui; 'Enṭàyès; Mâlyès; Fâsyâ; 'Arlès; Élie* ('Èlyâs); *Joseph* (Yosèf); *en ce (jour) chute du diable et de ses anges.*

Le 12. — Michel (Mikâ'êl), *ange; notre roi chrétien 'Anesṭos* (2), *fils d'Isaac* (Yesḥaq); *le roi Ba'eda-(Mâryàm), fils de Zar'a-Yâʿqob; les disciples de Bizan.*

Le 13. — Myriades d'anges; Timothée (Ṭimotêwos), *évêque de 'Enṣenâ; Zacharie* (Zakâryàs), *patriarche d'Alexandrie* ('Eskendryâ); *'Askanâfer et les douze brigands; 'Aṭlyâ; Meronâ; Mayonà; Fêlbâter; 'Abrâni; Honorius* ('Anorèwos) *le roi; Jean* (Yoḥannès) *de Bizan.*

(1) Ici le ms. confond un nom de ville avec un nom de personne : il s'agit d'*Abba Nâḫrew* (Lucius) de *Phiom* (Fâyoum), mentionné d'ailleurs plus bas.

(2) Au lieu de *'Anesṭos*, il faudrait lire *André* (**እንድርያስ**, *'Endryâs*), fils d'*Isaac*.

Le 14. — *Martin* (Bartinos), *patriarche de Tours* (Ṭarâkyâ) (1); *Daniel* (Dâṇ'êl); *Lorâsṭos; André* ('Endrâwos); *dédicace de l'église de Qalmon; Mabrinos; Ṭarâṭinâ; 'Iyesṭenâ; Gârsis et Balâṭen, justes.*

Le 15. — *Ménas* (Minâs), *patriarche d'Alexandrie* ('Eskendryâ); *commencement du jeûne de l'Avent.*

Le 16. — *Dédicace de l'église d'Onuphre* ('Abânâfer); *Ṭâṭous, martyr; Daniel* (Dân'êl), *ermite; Honorius* ('Anorêwos) *le roi; Jean* (Yoḥannès), *patriarche d'Alexandrie* ('Eskendryâ); *Xyste* (Kisṭos), *évêque; Jean* (Yoḥannès) *Kâmâ.*

Le 17. — *Translation du corps de Jean* (Yoḥannès) *Chrysostome; Abraham* ('Abrehâm) *et sa femme Ḥarik; Samuel* (Sâmou'êl); *Abba Malaki, Abba Simon* (Sem'on), *justes de Waṣif; Abba Sinodâ.*

Le 18. — *Atrasie* ('Aṭrâsis) *et Junie* (Yonâ), *vierges et martyres; Éleuthère* ('Èlâwteros) *et sa mère Anthie* ('Entyâ), *martyrs; Philippe* (Filpos), *apôtre.*

Le 19. — *Dédicace de l'église de Bacchus* (Bâkos) *et Serge* (Sargis); *combat et martyre de Barthélemy* (Bartalomêwos), *apôtre; Théodora* (Tâ'odrâ); *Georges* (Giyorgis) *le nouveau; Gabriel* (Gabr'êl), *ange; Théophile* (Têwofelos), *sa femme Patricia* (Paṭriqâ) *et Dâmâlis, leur fils, martyrs.*

Le 20. — *Anianus* ('Anyânou), *patriarche d'Alexandrie* ('Eskendryâ); *Théodore* (Têwoderos), *martyr; Abba Jean* (Yoḥannès) *de Siout* ('Asyouṭ); *dédicace de l'église de Théodore* (Têwoderos), *martyr; Abba Salâmâ.*

Le 21. — *Notre-Dame Marie; Côme* (Qasmâ), *patriarche d'Alexandrie* ('Eskendryâ); *Alphée* ('Elfyos); *Zachée* (Zakêwos); *Romain* (Românos); *Jean* (Yoḥannès); *Thomas* (Tomâs); *Victor* (Fiqṭor); *Isaac* (Yesḥaq).

Le 22. — *Côme* (Qozmos), *Damien* (Demyânos), *Anthime* ('Antimos), *Léonce* (Londyos), *Euprèpe* ('Abrânyos) *et leur mère Théodota* (Têwdâdâ); *Masqal-Kebrâ; Romain* (Românos); *Zachée* (Zakêwos); *intronisation de Sévère* (Sâwiros),

(1) Le *Synaxaire éthiopien* porte : መርትያኖስ ፡ ኤጲስቆጶስ ፡ ዘሀገረ ፡ ጠራትያ (مرتينوس أسقف مدينة طراكيا). Cf. Zotenberg, *Cat. des Mss. éth. de la Bibl. Nat.*, p. 163.

patriarche, à Qalṭos; Côme (Qozmos), *martyr avec deux cent soixante-deux* (*hommes*) *et quarante-deux femmes ; Anthime* ('Antimos); *Léonce* (Lendyos).

Le 23. — Mort de Corneille (Qornêlis) *le centurion; Obadias* ('Abdyou) *le prophète, de la tribu d'Éphraïm* ('Êfrêm) : *le nom de son père est Kokabâ et de sa mère Sâfṭâ; mort de Georges* (Giyorgis); *Grégoire* (Gorgorêwos); *Bélên; Côme* (Qasmâ); *dédicace de l'église de Marine* (Marinâ).

Le 24. — Les 24 prêtres du ciel; 'Azqir qui enseigna autrefois à Nâgrân et les trente-huit martyrs qui furent avec lui; Qâltaw; Caïus (Gâyyos); *Atrius* ('Atryos); *Dioscore* (Diyosqoros) *le second; Dioscore* (Diyosqoros), *martyr; Joseph* (Yosêf) *de la ville de Neṣbin.*

Le 25. — Mercure (Marqorêwos); *Acharius* ('Aqâlos); *Romain* (Românos).

Le 26. — Valérien (Bâlâtyânos), *sa sœur Tâtbous et son frère Bânbânyos, martyrs; quatre mille deux cent cinquante-trois* (*martyrs*) *de Nâgrân; Aréthas* (Ḫirat); *Grégoire* (Gorgorêwos), *évêque de Nysse* (Nesis); *Abba 'Iyasous-Mo'â; Gêlyos; Mâyen; Mekwâs; Mâryâlès; Ḫabta-Mâryâm; Marc* (Mârqos); *Esdras* ('Ezrâ); *Bârbâryânos.*

Le 27. — Jacques (Yâ'qob) *l'intercis; Philémon* (Filmonâ), *disciple de Timothée* (Ṭimotêwos), *martyr; 'Al'ârê; Abba Takla-Ḥawâryât de Gabarmâ; Clément* (Qalêmenṭos); *Philippe* (Filpos); *Jacques* (Yâ'qob).

Le 28. — Sarapamon (Sarabâmon), *évêque de Nikios* (Naqyos); *Abba Liqânos, un des neuf saints; Psaté* ('Absâdi); *invention des ossements de Suzanne* (Sosennâ).

Le 29. — Nativité de Notre-Seigneur; Pierre (Pêṭros), *martyr, patriarche d'Alexandrie* ('Eskendryâ); *quarante-sept mille martyrs; Clément* (Qalêmenṭos), *patriarche de Rome* (Romê).

Le 30. — Acacius ('Akâkyos), *patriarche d'Alexandrie* ('Eskendryâ); *Macaire* (Maqâryos), *martyr; Gabra-Masqal le roi éthiopien; Piphamon* (Bifâmon), *martyr; Abba Ananias* ('Ayânos) *le stylite; Pierre* (Pêṭros); *Côme* (Qozmos).

IV. — Le mois de Taḫšaš.

Tâḫšâš.

Le 1[er]. — *Élie* ('Èlyâs) *le prophète; Nabot* (Nâbouti) *le Jezraélite* ('Esrâ'êlâwi); *Wahabi, évêque; Pierre* (Pêṭros) *de Gaza* (Gâzâ), *évêque; Jean* (Yoḥannès), *patriarche d'Alexandrie* ('Eskendryâ); *Athanase* ('Atnâtêwos), *patriarche d'Alexandrie* ('Eskendryâ); *Paul* (Pâwlos), *fils du prêtre Makâram; Pierre* (Pêṭros) *le nouveau; Abba Jacques* (Yâ'qob); *Élie* ('Èlyâs), *moine; Abba Bàymân; Bethsabée* (Bêrsâbêh), *mère de Salomon; dédicace de l'église d'Abba Sinodâ.*

Le 2. — *Ananias* ('Anànyâ), *Azarias* ('Azâryâ), *Misaël* (Misâ'êl) *et Daniel* (Dân'êl); *les sept mille trente-trois qui furent martyrs avec Basilidès* (Fâsiladas); *Abba Ḥor; 'Absetfen, martyr; 'Anbas; Abba Nathanaël* (Nâtnâ'êl); *Zênâ-Marqos.*

Le 3. — *Présentation au temple de Notre-Dame; Phanuel* (Fànou'èl), *ange; Théodote* (Tewesdeṭos); *Abba Moïse* (Mousê).

Le 4. — *André* ('Endryâs), *apôtre; Abba 'Os; des vierges; Jacques* (Yâ'qob); *Zacharie* (Zakâryâs);

Fol. 121 v°

Simon (Sem'on); *Théodora* (Tâderâs); *Théophanie* (Tâwafinâ).

Le 5. — *Nahum* (Nâhom) *le prophète; Isidore* ('Êsderos), *martyr; Ananie* (Ḥanânyâ); *Filenṭos; Jean* (Yoḥannès); *Barachie* (Bârekyos); *Victor* (Fiqṭor), *martyr de Šâw; Eugénie* ('Awgânyâ) *et son père Philippe* (Filpos).

Le 6. — *Ripsime* ('Arsimâ), *martyre; les vingt-sept martyrs; Baṭelsis, prêtre; Abraham* ('Abrehâm), *patriarche d'Alexandrie* ('Eskendryâ); *Sourfito; Mâryân; Michel* (Mikâ'êl); *Yolsâwès; Ṭalmyos; Tawalda-Madḫen; Anatole* ('Anṭolos), *prêtre; Abraham* ('Abrehâm) *le Syrien.*

Le 7. — *Matthieu* (Màtêwos), *moine; Abba Daniel* (Dân'êl); *Dêwonṭerès; Abba Matthieu* (Mâtêwos), *supérieur de monastère.*

Le 8. — Hiéroclès (Yâroklâ), *patriarche d'Alexandrie* ('Eskendryâ); *Barbe* (Barbârâ) *et Julienne* (Yolyânâ), *'Enbâmrênâ, martyres; Abba Samuel* (Sâmou'êl) *de Qalmon; Abba Paési* ('Èsi), *sa sœur Thècle* (Têklâ) *et avec eux huit cent quatre-vingt-cinq* (*martyrs*); *Jean* (Yoḥannès) *Damascène* (Za-Damâsqo); *Yereqlâ; 'Elqolonitos; Eugène* ('Awginyos); *Takla-'Alfâ de Dimâ; 'Alâniqos, pèlerin.*

Le 9. — Abba Ba'amin, martyr; Badalâm; 'Armyâ; Abba Zacharie (Zakâryâs).

Le 10. — Translation du corps de Sévère (Sâwiros), *patriarche d'Antioche* ('Anṣokiyâ); *Théophane* (Tâ'ofenyos), *patriarche d'Alexandrie* ('Eskendryâ); *Nicolas* (Niqolâwos) *le juste; Thalasse* (Talâsès) *et Lazare* ('Al'azâr); *sainte Sourset; Abba Ṭewâš, eunuque; Milânyos; Théophanie* (Tâwfenyâ); *Seth* (Sêt), *fils d'Adam* ('Adâm).

Le 11. — Bakimos le juste; Barthélemy (Bartalomêwos), *évêque; Baṭlân, martyr; 'Egzi'e-Kebrâ, mère de Zar'a-Yâ'qob le roi.*

Le 12. — Michel (Mikâ'êl), *ange; réunion du concile pour excommunier Benâṭès l'hérétique; Samuel* (Sâmou'êl) *de Wâldebbâ; Ḥedrâ; Jean* (Yoḥannès), *confesseur; Anicet* ('Anqeṭos), *martyr; Abba 'Awsês, martyr et docteur de Rome* (Romê); *Jean* (Yoḥannès).

Le 13. — Barsanuphius (Baṣnoufryos), *martyr; Prochore* ('Abrokoros) *le juste; Misaël* (Misâ'êl), *ermite; Abba Macaire* (Maqârès); *'Abrâniqos, martyr; Ḥaresfon; conception d'Anne* (Ḥannâ), *mère de Notre-Dame; Corneille* (Qornêlêwos), *magistrat; Warqeṭṣâs; 'Arferê.*

Le 14. — Simon (Sem'on) *de Mânouf; Abba Ḥor et Abba Ménas* (Minâs), *martyrs; Marhenâm, sa sœur Sara* (Sârâ), *ses quarante serviteurs et les dix-sept mille qui furent* (*martyrs*) *avec lui; Christodule* (Gabra-Krestos), *patriarche d'Alexandrie* ('Eskendryâ); *Ammonius, évêque de 'Esnâ; la bienheureuse Nasâḥit; Josué* ('Iyâsou).

Le 15. — Le patriarche Grégoire (Gorgoryos) *d'Arménie* ('Armânyâ); *Luc* (Louqâs) *le stylite; Yemsâḥ, martyr; Baṣalota-Mikâ'êl.*

Le 16. — Marie (Mâryâm), *sœur d'Aaron* ('Aron) *et de*

Moïse (Mousê); *Gédéon* (Gêdêwon) *le juge; Ḥerwâg; Abba Ḥerwos; Ananias* (Ḥanânyâ); *Kozi; Sanserâdên; Ananius* ('Anânyos); *'Awnyâ; Gouzê; Krestos-Madḫen; Macaire* (Maqârès); *Jean* (Yoḥannès).

Le 17. — Translation du corps de Luc (Louqâs) *le stylite; translation du corps de Simon* (Semʿon) *le stylite; 'Awseryâyos; 'Awkâtyos; Souryâm; Marc* (Mârqos); *Marṭel'êl, martyr; Abba Nathanaël* (Nâtnâ'êl); *Claude* (Galâwdêwos).

Le 18. — Yâryâ; Philémon (Filmonâ); *translation du corps de Tite* (Tito), *disciple de Paul* (Pâwlos); *Abba Salâmâ le révélateur de la lumière; Archélaüs* ('Arqelâ), *Fâsyon, Likyon, Nelinigos, 'Awnâs et leurs compagnons martyrs; translation des corps de 'Arsis, Dâsyâ et Dimos; translation du corps de Thomas* (Tomâs), *apôtre; Élie* ('Êlyâs); *Abba Salâmâ, premier métropolite d'Éthiopie* ('Ityopyâ).

Le 19. — Gabriel (Gabr'êl), *ange; Jean* (Yoḥannès) *de Bourlès; en ce jour on jeta dans le feu Ananias* ('Anânyâ), *Azarias* ('Azâryâ) *et Misaël* (Misâ'êl).

Le 20. — Aggée (Ḥagê) *le prophète; Jean* (Yoḥannès) *le petit; Daniel* (Dân'êl) *le prophète; Théophanie* (Tâwfinâ) *la reine; Eugène* ('Awgânyos); *Mârdyos; Abba Sourmân; Abba Marc* (Mârqos); *Mârṭ'êl.*

Le 21. — Notre-Seigneur; Barnabé (Barnâbâs), (*un*) *des soixante-dix disciples; Nathanaël* (Nâtnâ'êl).

Le 22. — Dédicace de l'église de Gabriel (Gabr'êl), *ange; Antoine* ('Enṭonyos), *patriarche d'Alexandrie* ('Eskendryâ); *en ce jour Ildefonse* (Daqsyos) *fit la fête de Notre-Dame.*

Le 23. — Timothée (Ṭimotêwos), *ermite; David* (Dâwit) *le roi, fils de Jessé* ('Esêy); *Samuel* (Sâmou'êl); *Gabriel* (Gabr'êl); *Simon* (Semʿon); *Macaire* (Maqârès); *André* ('Antedrès); *Philippe* (Filpos); *Apraxius* ('Abrâkos); *'Ayetlâtès; Corneille* (Qanêlêwos); *Mercure* (Marqorêwos).

Le 24. — Les justes de Kadiḥ; Ignace ('Agnâṭêwos), *patriarche d'Alexandrie* ('Eskendryâ); *Philogène* (Filsâsyos), *patriarche d'Antioche* ('Anṣokiyâ); *Abba Paul* (Pâwli); *Ferê-Masqal; Esther* ('Asotê) *la prophétesse; naissance de notre Père Takla-Hâymânot.*

Le 25. — Les cinq Macchabées (Maqâbyân), *martyrs; Jean*

(Yoḥannès); *Nicolas* (Niqolâwos) *le magistrat et sa femme; Daniel* (Dân'êl) *le juste.*

Le 26. — Anastasie ('Anesṭâsyâ) *et Julienne* (Yolyânâ), *martyres.*

Le 27. — Abba Psaté ('Absâdi), *évêque, et Callinicus* ('Alâniqos), *martyrs; Abba Bag'ou.*

Le 28. — Nativité de Notre-Seigneur; cent cinquante hommes et vingt-quatre femmes martyrs de 'Ensenâ.

Le 29. — Fête de la Nativité glorieuse; naissance de Josué ('Iyâsou) *le juge; Jacques* (Yâ'qob); *Philippe* (Falis); *Théodore* (Têwoderos), *martyr; Abgar* ('Aqâryos), *roi d'Édesse* (Roḥâ).

Le 30. — Jean (Yoḥannès), *supérieur du monastère de Scété* ('Asqêṭès); *Jean* (Yoḥannès) *de Siḥat; les martyrs de 'Akmim; Gorion* (Koryon); *Philémon* (Filmonâ) *et les soixante martyrs qui furent avec lui; en ce jour on jeta les quarante soldats dans le feu; Babaynadên; Zar'a-Krestos; les enfants qu'Hérode* (Hêrodès) *a tués; Abba Zacharie* (Zakâryâs); *beaucoup de justes.*

V. — Le mois de Ṭer.

Ṭer.

Le 1ᵉʳ. — Invention des ossements d'Étienne ('Esṭifânos), *martyr; les huit mille cent quarante martyrs de 'Akmim; Abba Dioscore* (Diyosqoros); *Léonce* (Lâwendyos), *martyr; Macaire* (Maqârès), *patriarche d'Alexandrie* ('Eskendryâ); *Sakabâlsyos et son frère Ledâyânos; Théodore* (Tâderès); *Paul* (Pâwlos); *Étienne* ('Esṭifânos).

Le 2. — Abel ('Abêl), *premier-né des morts; Callinicus* ('Alâniqos), *évêque; Théonas* (Têwonâs), *patriarche d'Alexandrie* ('Eskendryâ); *les neuf mille sept cents qui furent martyrs avec Philothée* (Filâtâwos); *Sibylle* (Sâbêlâ),

Fol. 122 r°

fille d'Hercule (Herqâlès), *interprète de songes; Macaire* (Maqârès); *Abba Matthieu* (Mâtêwos); *construction de l'église de Notre-Dame au monastère d'Abba Sinodâ.*

Le 3. — Les cent quarante-quatre mille enfants; Abba Libânos; Abba Jacques (Yâʿqob); *Jean* (Yoḥannès).

Le 4. — Jean (Yoḥannès), *apôtre; Georges* (Giyorgis); *Mâtounâ, patriarche; Théodora* (Tà'oderâ), *martyre; Abba Liqânos de Fenṣatê; Abba Nârdos de Bizan.*

Le 5. — Eusigne ('Asegnyos), *martyr; Matthieu* (Màtêwos), *patriarche d'Alexandrie* ('Eskendryà); *Yârêwnyos et beaucoup d'hommes et de femmes; Longin* (Langinos) *de Rome* (Romê); *une sainte d'Alexandrie* ('Eskendryâ).

Le 6. — Circoncision de Notre-Seigneur; Noé (Noḫ), *qui fut sauvé du déluge; ascension d'Élie* ('Èlyàs) *le prophète; Marcien* (Markayànou), *patriarche d'Alexandrie* ('Eskendryâ); *Basile* (Bàselyos), *patriarche de Césarée* (Qisâryâ); *Abba Moïse* (Mousê), *dont le visage devint un charbon; Tawalda-Madḫen; Sophie* (Sofyâ); *translation du corps d'André* ('Endryâs); *le docteur Éphrem* ('Èfrêm); *'Awmâryos; naissance d'Abraham* ('Abrehâm), *fils de Târâ.*

Le 7. — Pierre (Pêṭros), *patriarche de Rome* (Romê); *Salomon; Grégoire* (Gorgorêwos); *Marc* (Mârqos); *'Antyânos; Louyâ; Marilen; Sisinne* (Sousenyos); *Mârqey.*

Le 8. — Dédicace de l'église d'Abba Macaire (Maqârès) *de Scété* ('Asqêṭès); *Andronicus* ('Endrâniqos), *patriarche d'Alexandrie* ('Eskendryâ); *Abba Benjamin* (Benyâmi), *patriarche d'Alexandrie* ('Eskendryâ); *Malachie* (Milkyâs) *le prophète.*

Le 9. — Abba Abraham ('Abrehâm); *Georges* (Giyorgis); *Nosâmès; Dêsqerès; les saints Pères.*

Le 10. — Jeûne de l'Épiphanie; Abba Kinàryâ; Patricia (Paṭriqâ); *Meyâni.*

Le 11. — Baptême de Notre-Seigneur; Anatole ('Enṭolyos), *martyr; Jean* (Yoḥannès), *patriarche d'Alexandrie* ('Eskendryâ); *Juste* (Yosṭos); *Caïus* (Fâyyos).

Le 12. — Michel (Mikâ'êl), *ange; Théodore* (Têwoderos), *martyr, et avec lui deux cent cinquante mille martyrs; Daniel* (Dân'êl), *moine; Bankeros et Léonce* (Lawlendyos), *martyrs; naissance de Jacob* (Yàʿqob), *fils d'Isaac* (Yesḥaq); *Julien* (Yolyânos), *martyr.*

Le 13. — (Notre-Seigneur) fit un miracle à Cana (Qânâ)

de Galilée (Galilâ) : *il changea l'eau en vin; Archélidès* ('Arcslidâs), *Diomède* (Dou'amidos), *Eugène* ('Awgânès), *Démétrius* (Demêṭryos), *Probatius* (Bernâṭyos), *Étienne* ('Esṭifânos) *et Cyriaque* (Kirâkos), *justes; Liqânos, martyr; Ménas* (Minâs) *le reclus; Abba Nakaro; les sept enfants qui furent martyrs.*

Le 14. — 'Aslidos; Maxime (Maksimos); *'Emrâyès; Merâ'êl la bienheureuse; Abba Archélidès* ('Arkalidès) *et sa mère Théopiste* (Têyobestyâ); *les quatre cent quatre compagnons de Cyriaque* (Qirqos); *Abba Ḥor; Loukyânos.*

Le 15. — Obadias ('Oubid) *le prophète, fils d'Ananie* (Ḥanânyâ); *Grégoire* (Gorgorêwos); *Pierre* (Pêṭros); *Sophie* (Sofyâ); *'Adomerâ; Isaac* (Yesḥaq); *Cyriaque* (Qirqos), *martyr; Jean* (Yoḥannès) *Kâmâ.*

Le 16. — Philothée (Filâtâwos), *martyr, et avec lui dix mille cinq cents soldats et cent officiers; Palladius* (Palândyos), *ascète; Julitte* ('Iyalouṭâ), *avec elle beaucoup de martyrs et avec son fils onze mille quatre martyrs; Nerṭos et ses fils; Abba Ṣeḥmâ, (un) des neuf saints; Jean* (Yoḥannès), *patriarche d'Alexandrie* ('Eskendryâ); *Daniel* (Dân'êl) *le Syrien.*

Le 17. — Maxime (Maksimos) *et Domitius* (Doumâtêwos); *'Emredès, martyr; Abakarazoun.*

Le 18. — Crémation des ossements de Georges (Giyorgis), *martyr; Jacques* (Yâ'qob), *évêque de Nisibe* (Neṣbin); *Marie* (Mâryâ); *Marthe* (Mârtâ), *sœur de Lazare* ('Al'âzâr).

Le 19. — Invention des corps d'Abba Ḥor, de sa sœur 'Enourâ et de leur mère; Gabriel (Gabr'êl), *ange; Baṭersinâ; Abba 'Afqarana-'Egzi'e de Gougoubên.*

Le 20. — Prochore ('Abrokoros), *(un) des soixante-douze disciples; Jean* (Yoḥannès); *Abba Noé* (Noḥ); *dédicace de l'église de Marhenâm, martyr; Ecloge* ('Akâlog); *Abba Benhewâ; 'Ablewânos, martyr; dédicace de l'église d'Abba Jean* (Yoḥannès) *à l'évangile d'or; Beḥnou, martyr; 'Abaklouz, martyr, et avec lui quatre mille cent soixante martyrs; Abba Nabyoud de Siḥat.*

Le 21. — Notre-Dame : ses jours ont été de soixante-deux ans; Hilaria ('Ilâryâ), *fille de Zénon* (Zaynoun) *l'empereur; Grégoire* (Gorgorêwos), *patriarche; Jérémie* ('Ermyâs); *Paul*

(Pàwlos), *martyr; Nicolas* (Niqolàwos), *martyr; Victor* (Fiqṭor), *évêque; Silas* (Silâs), *prêtre; Jean* (Yoḥannès) *Kâmâ; Faustus* (Qawsṭos).

Le 22. — Abba Antoine ('Enṭonès); *mémoire de tous les saints; Ménas* (Minâs), *évêque de Mâfen.*

Le 23. — Timothée (Ṭimotêwos), *disciple de Paul* (Pâwlos); *Athanase* ('Atnâtêwos); *Cyrille* (Gêrlos); *Théodose* (Têwodosyos) *l'empereur.*

Le 24. — Marie (Màryâm), *ascète; Abba Psaté* ('Absàdi); *les justes de Ḥawzèn; Abba Macaire* (Maqârès) *d'Alexandrie* ('Eskendryâ); *Bifâ, martyr; Marḥa-Krestos, docteur.*

Le 25. — Pierre (Pêṭros) *le dévot; Sébastien* (Sebestyânos), *martyr; 'Askilâ, martyr; Jacques* (Yâ'qob), *supérieur de moines.*

Le 26. — Les quarante-neuf moines martyrs; sainte Anastasie ('Anesṭasyâ); *Sernès, martyr; Joseph* (Yosêf), *ami des pèlerins et des pauvres; Takla-Ḥawâryât.*

Le 27. — Hénoch (Hênok) *le prophète; Sérapion* (Sarâbyon), *martyr; translation du corps de Timothée* (Ṭimotêwos); *Suriel* (Souryâl), *ange; Abba Piphamon* (Bifàmon), *martyr; Tâfenṭon, martyr; Sernês, martyr.*

Le 28. — Clément (Qalêmenṭos), *martyr; Abba 'Akaweḥ et avec lui huit cents martyrs; Joseph* (Yosêf), *fils de Mâḫew; Babylas* (Tabêlâ) *et les trois enfants; Notre-Seigneur bénit des pains et quelques poissons.*

Le 29. — Nativité de Notre-Seigneur; sainte Xène ('Akasni); *Cyriaque* (Seryâkos), *martyr; Abba Yebârkana-Krestos de Bizan; Abba Gabra-Nàzrâwi de Qàwt; Philomène* (Filmounmâ); *Hélène* ('Iylenê); *Sarapamon* (Sarabâmon), *martyr; Étienne* ('Esṭifânos), *pèlerin; 'Asnèt.*

Le 30. — Thècle (Ṭêqalâ), *Marie* (Mâryâ), *Marthe* (Mârtâ), *'Abyâ et sa servante, vierges; Ménas* (Minâs), *patriarche d'Alexandrie* ('Eskendryâ); *Pistis* (Pisiṭis), *Alapis* ('Alâpis), *Agapis* ('Agâpis), *vierges, et leur mère Sophie* (Sofyâ); *Grégoire* (Gorgorêwos) *le théologien; Christophe* ('Akresṭeros); *sainte Irène* ('Orini) *et avec elle cent trente mille martyrs.*

VI. — Le mois de Yakatit.

Yakâtit.

Le 1er. — Concile des cent cinquante évêques au sujet de Macédonius (Maqdonyos) *l'hérétique; dédicace de l'église de Pierre* (Pêṭros), *patriarche, qui excommunia Arius* ('Aryos); *'Askanâfer et sa femme, martyrs; 'Oulâ, martyr.*

Le 2. — Paul (Pâwli).

[Desinit ex abrupto.]

Sylvain Grébaut.

MÉLANGE

UNE DIFFICULTÉ DU TEXTE DE S. IRÉNÉE

(*Adv. haer.*, IV, 14).

Dans ses *Origines du Dogme de la Trinité,* t. II, Paris, 1926, p. 580, note, le R, P. Lebreton signale une contradition qui oppose les deux versions latine et arménienne de saint Irénée. A propos de la création, l'auteur expose que le Père n'a pas besoin des Anges et il ajoute : « *Ministrat enim ei ad omnia progenies et figura sua, id est Filius et Spiritus Sanctus, Verbum et Sapientia; quibus serviunt et subjecti sunt omnes angeli.* » Telle est la traduction latine (Édition Harvey, IV, 14, Édition Massuet, IV, 7, 4; reproduite par Migne, *Patrologie Grecque*, VII, 993); la version arménienne (folio 48ʳ du manuscrit publié par Ter-Minassiantz dans la collection *Texte und Untersuchungen,* t. XXXV, fasc. 2, Leipzig, 1910) offre exactement le même sens, sauf qu'au latin *figuratio sua* correspond l'arménien **ձեռքն**, *jeṙk‘n*, ses mains, *manus suae.* Il y a là une variante intéressante au double point de vue critique et théologique : l'objet de la présente note est d'en proposer une explication.

L'étude comparée des versions et des fragments grecs qui nous ont été conservés montre que la version latine utilisée en Occident est, dans l'ensemble, plus soignée et plus littérale que la version arménienne telle qu'elle nous est parvenue en son exemplaire unique de la bibliothèque d'Erivan : c'est donc *a priori* cette dernière que nous sommes tentés d'incriminer.

Cette hypothèse est d'autant plus plausible que le mot **ձեռն**, *jeṙn,* dont nous trouvons ici le pluriel, est un de ceux qui

figurent le plus souvent dans notre texte. La locution ի ձեռն, *i jern,* littéralement *par la main de*, y traduit très fréquemment le grec διά, *per* (Harvey, IV, 34, 6; IV, 34, 12; IV, 40, 1; IV, 48, 1; IV, 53, 1; IV, 58, 9; IV, 60, 1; V, 1, 2; V, 2, 2; V, 2, 3; V, 5, 1; V, 30, 3); on trouve même l'expression ի ձեռն որոց ձեռաց, littéralement *par la main de ses mains, per ejus manus,* pour rendre le grec δι' ὧν χειρῶν (que le latin traduit plus exactement *per illas manus;* Harvey et Massuet, V, 5, 1).

Dans les livres IV et V de l'*Adversus Haereses,* pour lesquels nous disposons des deux traductions latine et arménienne, saint Irénée cite trois fois un texte de saint Paul, I *Cor.*, VII, 31 : παράγει γὰρ τὸ σχῆμα τοῦ κόσμου τούτου (vulg. lat. : *præterit enim* figura *huius mundi*); dans deux de ces passages (Harvey, IV, 4, 3 et V, 36, 1; Massuet, IV, 3 et V, 36, 1; le second a été conservé en grec par saint Jean Damascène; Holl, *Fragmenta Vornicänischer Kirchenvater aus den Sacra Paralla, Texte und Untersuchungen,* t. XX, fasc. 2. Leipzig, 1899, fragment n° 174), le latin traduit σχῆμα par *figura;* dans le troisième (Harvey et Massuet, V, 35, 2), il le traduit par *habitus;* partout, l'arménien emploie le mot ձեւ, *jew, orthographié* ձեւս, *jéws,* avec séparation de l' ե et du ւ quand il est accompagné d'une postposition. Dans le passage que nous cherchons à expliquer, ձեւն correspondrait exactement à *figura sua,* donc approximativement à *figuratio sua.* De ce mot assez rare (il ne figure dans la Vulgate arménienne ni en I *Cor.*, VII, 31, ni, semble-t-il, nulle part ailleurs) à ձեռն, terme très fréquent, il n'y a que la différence d'un jambage; ձեռն aura été ensuite mis tout naturellement au pluriel ձեռքն, *jerk'n, manus suae,* et nous avons ainsi la forme actuelle du texte arménien. On peut encore à la rigueur supposer que les copistes sont passés de ձեւն, *figura sua,* d'abord au pluriel ձեւքն, *figurae suae,* puis à ձեռքն, *manus suae.* Quel que soit le détail de l'hypothèse, un fait est certain : la facilité extrême avec laquelle l'arménien a pu passer d'une forme rare à une forme voisine très fréquente. Nous sommes donc fondés à conclure que le mot grec primitif était traduit correctement par ձեւ en arménien et par *figuratio* en latin.

Si nous cherchons à préciser ce dernier, nous nous trouvons

en face de deux réponses possibles : σχῆμα et μόρφωσις. Μόρφωσις figure au livre I (Harvey, I, 8, 14; Massuet, I, 15, 3), où il est traduit par le latin *figuratio*, la version arménienne manquant; mais saint Irénée semble l'emprunter au vocabulaire des gnostiques marcosiens dont il expose alors le système; en tous cas, on ne le retrouve pas dans les fragments grecs assez étendus qui nous ont été conservés des livres suivants. Au contraire, σχῆμα est exactement traduit par l'arménien ձև dans les trois passages que nous avons indiqués plus haut; en aucun d'entre eux, il est vrai, le traducteur latin ne le rend par *figuratio*, mais par *figura* et par *habitus* : ainsi fait d'ailleurs celui de la Vulgate (I *Cor.*, VII, 31 : *figura; Philip.*, II, 8 : *habitus*). Il n'y a pas là difficulté véritable, car l'emploi de deux termes aussi différents prouve précisément que σχῆμα a un sens très général et *figuratio* est en somme très voisin de *figura* utilisé dans deux passages sur trois par le traducteur latin. En conséquence, de l'emploi très vraisemblable du mot arménien ձև on peut déduire celui du mot grec σχῆμα; la servilité relative dont la traduction arménienne de l'*Adversus Haereses* fait preuve toutes les fois qu'on la peut comparer avec l'original grec, permet de considérer cette conclusion comme probable; on ne saurait pourtant aller plus loin, étant donné le caractère toujours vague et changeant du sens des mots dans cette langue orientale.

Léon FROIDEVAUX.

BIBLIOGRAPHIE

N. Marr *et* M. Brière, *La Langue géorgienne*. Librairie de Paris, Firmin-Didot et C[ie], 56, rue Jacob, 1931, in-8°, 858 pp. et deux cartes.

L'ouvrage présenté au public sous ce titre a tout d'abord pour but de faciliter l'étude du géorgien, tel qu'on le trouve dans les écrits de la période primitive : ce n'est que d'une façon secondaire qu'il fait connaître la langue populaire. Il comprend trois parties : une grammaire, une chrestomathie, un glossaire. La grammaire est elle-même suivie de paradigmes très nombreux, on en compte cent six : ils reproduisent, d'une façon plus maniable, *Les tableaux fondamentaux d'après la grammaire de l'ancienne langue géorgienne* de M. Nicolas Marr, parus à Saint-Pétersbourg, en 1908.

La grammaire elle-même a été rédigée à la suite des leçons que M. Nicolas Marr, président de l'Académie d'État de l'histoire de la culture matérielle à Léningrad, avait données à l'École Nationale des Langues orientales vivantes de Paris, pendant l'hiver 1926-1927 et pendant le printemps 1928. La rédaction en a été faite par M. le professeur M. Brière sur le modèle des grammaires employées en Occident pour l'étude des laugues classiques : elle en reproduit la terminologie générale et comprend, par suite, la phonétique, la formation des mots, la morphologie, la syntaxe.

La chrestomathie comprend deux parties imprimées l'une en caractères civils, l'autre en caractères religieux : chacune d'elles est suivie d'un glossaire qui est spécialement l'œuvre de M. Nicolas Marr. A l'exception des strophes empruntées au *Chevalier à la peau de léopard* et de quelques proverbes populaires, tous les textes de la première partie ont été pris à la chrestomathie de l'ancien géorgien littéraire de Joseph Kipchidzé, publié en russe à Pétrograd, en 1918. La seconde partie de la chrestomathie, destinée à familiariser le lecteur avec les formes soit majuscules, soit minuscules de l'alphabet sacerdotal, reproduit deux textes de l'Évangile : le premier est l'histoire des rois mages et le second la parabole de l'enfant prodigue.

Des tables considérables se trouvent à la fin du volume : tout entières, elles sont l'œuvre de M. Brière. Ce sont d'abord deux tables analytiques des termes : l'une pour les termes géorgiens, l'autre pour les termes français. Des exemples sont donnés en grand nombre, tous sont empruntés à la chrestomathie, il n'y en a pas moins de quatorze cents. La table qui porte le numéro III indique la page et la ligne du texte où se

trouve cet exemple. Enfin, pour terminer, une table méthodique des matières donne un aperçu complet de ce volume dont la publication a déjà été regardée parmi les géorgisants comme un événement.

Nous ne pouvons évidemment entrer ici dans les détails qui auraient montré avec quelle ampleur sont expliqués successivement, dans les différentes parties de cette grammaire, la déclinaison, la conjugaison et tout ce qui s'y rapporte. Nous n'en sommes pas moins heureux de signaler aux lecteurs de la *Revue de l'Orient chrétien* un livre de cette valeur destiné à faire progresser l'étude des littératures chrétiennes de l'Orient.

R. Graffin.

Ferdinand Brunot, *Observations sur la Grammaire de l'Académie française.* Paris, librairie E. Droz, 1932, in-8°, 127 pages.

La *Revue de l'Orient Chrétien* ne rend compte ordinairement que d'ouvrages traitant de langues et de littératures orientales. Si, par exception, elle s'écarte de son objet propre et signale les *Observations sur la Grammaire de l'Académie française*, c'est pour répondre aux questions posées par des orientalistes étrangers, venus à Paris pendant les vacances : « Quel crédit faut-il accorder à votre *Grammaire de l'Académie?* A quel public déterminé s'adresse-t-elle? Peut-elle être pour nous un guide pratique et sûr, lorsque nous devons faire quelque communication en langue française? » Questions embarrassantes à divers titres. Un sémitisant n'a pas spécialement qualité pour apprécier une grammaire française. Sans doute, un simple examen du livre avait bien révélé de lourdes erreurs, des lacunes, une inconcevable légèreté d'observation, un défaut sensible de méthode, une rédaction imprécise et un emploi trop souvent obscur de la langue réputée la plus claire du monde. Fallait-il l'avouer? C'était humiliant. Le cacher? C'était difficile. Fort heureusement, le savant le plus compétent en la matière, le spécialiste désigné a répondu sans équivoque. Lui a pu dire la vérité. Tout le monde alors a approuvé le réquisitoire de l'historien de la Langue française, même et surtout ceux-là qui avaient d'abord proclamé — sans l'avoir bien regardé évidemment — le traité de l'Académie chef-d'œuvre de bon sens, de mesure et de goût.

Ce que nous voulons ici, c'est élever le débat pour en tirer la meilleure leçon. Après avoir pris connaissance des judicieuses critiques de M. F. Brunot et apprécié, une fois de plus, la pénétrante acuité de son analyse et la sûreté de son information linguistique (tout en admirant l'inlassable patience du maître qui s'astreint à cette fastidieuse correction de devoir de mauvais élève, non sans quelques annotations ironiques), on arrive nécessairement aux conclusions du savant professeur. Les dernières pages des *Observations* (pp. 121-127) expriment excellemment ce qu'avait suggéré cette lecture. Nous ne saurions mieux faire que de les résumer : la *Grammaire de l'Académie* repose tout entière sur une erreur de doctrine. Il était légitime que l'Académie rappelât son rôle de « greffier de

l'usage »; encore fallait-il que ce ne fût pas simple formule. Une grammaire qui, d'une part, ne tient pas compte des textes de la littérature (les exemples, au lieu d'être empruntés à nos écrivains, ont été forgés pour confirmer la règle énoncée) et qui, d'autre part, ne craint pas de condamner ce que la vie et l'usage ont consacré, fait une œuvre « en l'air ». Elle est moins une étude de la langue qu'un sec petit traité de logique, puisqu'à l'examen critique des faits elle veut substituer d'arbitraires déductions. C'est du pédantisme — M. Brunot dit « appétit de restauration » — de décréter vivants des sens et des formes morts depuis longtemps. A qui fera-t-on entendre aujourd'hui que *rien* et *aucun* employés sans négation n'ont de valeur négative « qu'en vertu d'une ellipse » et que *ne pas... que* ne saurait être le contraire de *ne... que?* Comme si l'évolution vitale d'une langue n'était pas autrement forte que tout mouvement de réaction! Comment, par ailleurs, prétendre exercer un droit de regard sur la langue et en ignorer l'histoire? Or cette ignorance éclate : trop de faits sont ou méconnus ou dénaturés. Même ignorance de la psychologie du langage : nulle part on ne trouve trace d'une des plus puissantes lois du développement des langues : l'analogie. « A l'histoire et à la psychologie, qui expliquent tout ou à peu près, on substitue la logique, qui n'explique presque jamais rien... Une mécanique formelle, décorée du nom d'analyse, empêche de suivre la démarche réelle de la pensée, ankylosée dans une attitude hiératique » (p. 126).

Aux conclusions de M. Brunot nous ajouterons ces quelques remarques. L'Académie, somme toute, s'est mis un bandeau sur les yeux : comme elle ne veut pas voir qu'une langue est avant tout réalité sociale, en fait, elle lui assigne au nom du « bon usage » des limites de caste, encore qu'elle s'en défende. Elle tend ainsi à établir un écart théorique entre la langue écrite et la bonne langue parlée, écart qui n'existe guère aujourd'hui et qui ne serait, à aucun point de vue, désirable. Elle semble, par ailleurs, faire systématiquement table rase des résultats de la linguistique moderne. Elle qui aime à exprimer d'officiels sentiments de patriotisme, méconnaîtrait-elle les travaux de l'école française, entre autres cette véritable somme de notre langue qu'est *La Pensée et la Langue* (1)? Que ne l'a-t-elle consultée et méditée! Elle eût été capable de rendre un compte moins parcimonieux de nos richesses : variété de nos moyens d'expression, souplesse et finesse de notre modalité, etc. Elle eût évité de confondre automatisme et règles, de demeurer esclave d'une nomenclature désuète aussi trompeuse qu'inapte à contenir les faits qui la débordent,

(1) Nous avons dit ailleurs (*Annales de l'Université de Grenoble,* 1925, t. II, n° 2, pp. 95-119 : S. Grébaut, *Comment un grammairien français a rénové la grammaire*) que le magistral ouvrage de F. Brunot, *La Pensée et la Langue, méthode, principes et plan d'une théorie nouvelle du langage appliquée au français,* n'a pas menti aux promesses de son sous-titre : il a vraiment créé l'enseignement scientifique du français et, en des langues différentes, spécialement dans le groupe sémitique, il a éclairé un grand nombre de faits.

bref, de faire, elle, une *grammaire sans pensée*. Par une surprenante méprise l'Académie a oublié qu'on ne peut s'improviser grammairien sans préparation appropriée. Si « c'est un métier que de faire un livre comme de faire une pendule », certes faire un livre de grammaire est besogne toute technique. « Il faut plus que de l'esprit — on le notait déjà au déclin du grand siècle — pour être auteur », même auteur de grammaire. Les philologues n'en doutent pas, car ils savent ce que la moindre observation linguistique exige de méthode, d'analyse rigoureuse, comme aussi d'humble soumission aux faits et aux témoignages des textes. Aussi sont-ils reconnaissants à M. Brunot d'avoir parlé net et rappelé très opportunément aux étrangers que la déficience d'une grammaire se disant officielle — regrettable mais minime accident — ne saurait discréditer les spécialistes français voués à la seule recherche de la vérité philologique et linguistique. Le service rendu est d'importance.

Sylvain GRÉBAUT.

Mlle Marie GALLAND, *La vie du Bouddha et les doctrines bouddhiques*, in-8°, 220 pages, vingt-quatre photogravures hors-texte. Paris, Maisonneuve, 3, rue du Sabot.

« De nos jours, on sait à peu près ce que sont les très divers bouddhismes actuels et ce que furent certains de ceux du passé. Mais, malgré les efforts des exégètes, des commentateurs, des philosophes bouddhistes, le bouddhisme du Bouddha demeure, touchant les points capitaux, la doctrine flottante, fuyante, insaisissable..., celle qui a fourni des athées, des panthéistes, des monothéistes, des polythéistes, etc... » Ce sont là les derniers mots sur lesquels s'achève cet ouvrage. En fait, après avoir lu l'exposé de l'auteur, c'est la conclusion qui s'impose et comme le dit encore cet auteur « les cinq cent millions d'êtres communiant en une même foi, adhérant aux mêmes règles d'après l'article *Bouddhisme* des dictionnaires, ne sont qu'un trompe l'œil et l'esprit ».

Maurice FOUCHET, *Notes sur l'Afghanistan*. Œuvre posthume, petit in-8°, 228 pp. Paris, Maisonneuve, 3, rue du Sabot.

Quiconque veut connaître la physionomie vraie de ce pays, qui, il y a peu de temps encore, attirait l'attention de l'Europe par les luttes dont il était le théâtre, lira ces notes avec fruit et aussi avec un réel plaisir littéraire. La géographie de cette contrée, la vie religieuse et morale de ses habitants, ses conditions politiques et économiques, les ressources qu'il renferme pour l'histoire, pour l'archéologie, sont décrites en cet ouvrage avec la plume d'un fin lettré, celle d'un politique et d'un économiste averti, celle d'un philosophe et aussi d'un poète délicat.

M. CHAÎNE.

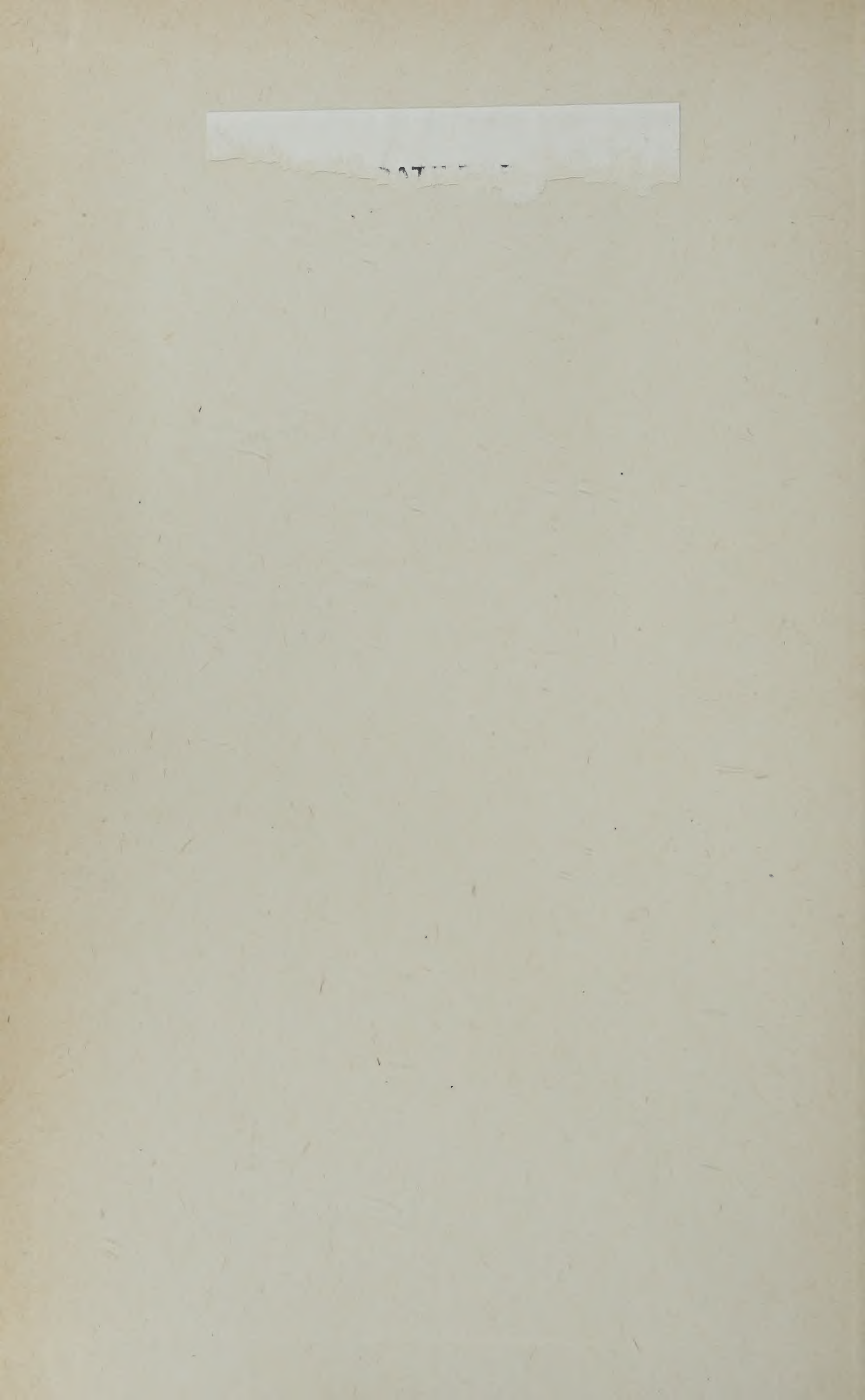
TABLE DES MATIÈRES
CONTENUES DANS CE VOLUME

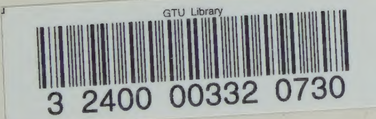
MÉLANGES

BIBLIOGRAPHIE

Le Directeur-Gérant :
R. Graffin.

TYPOGRAPHIE FIRMIN-DIDOT ET Cie. — MESNIL (EURE). — 1932.




GTU Library
3 2400 00332 0730